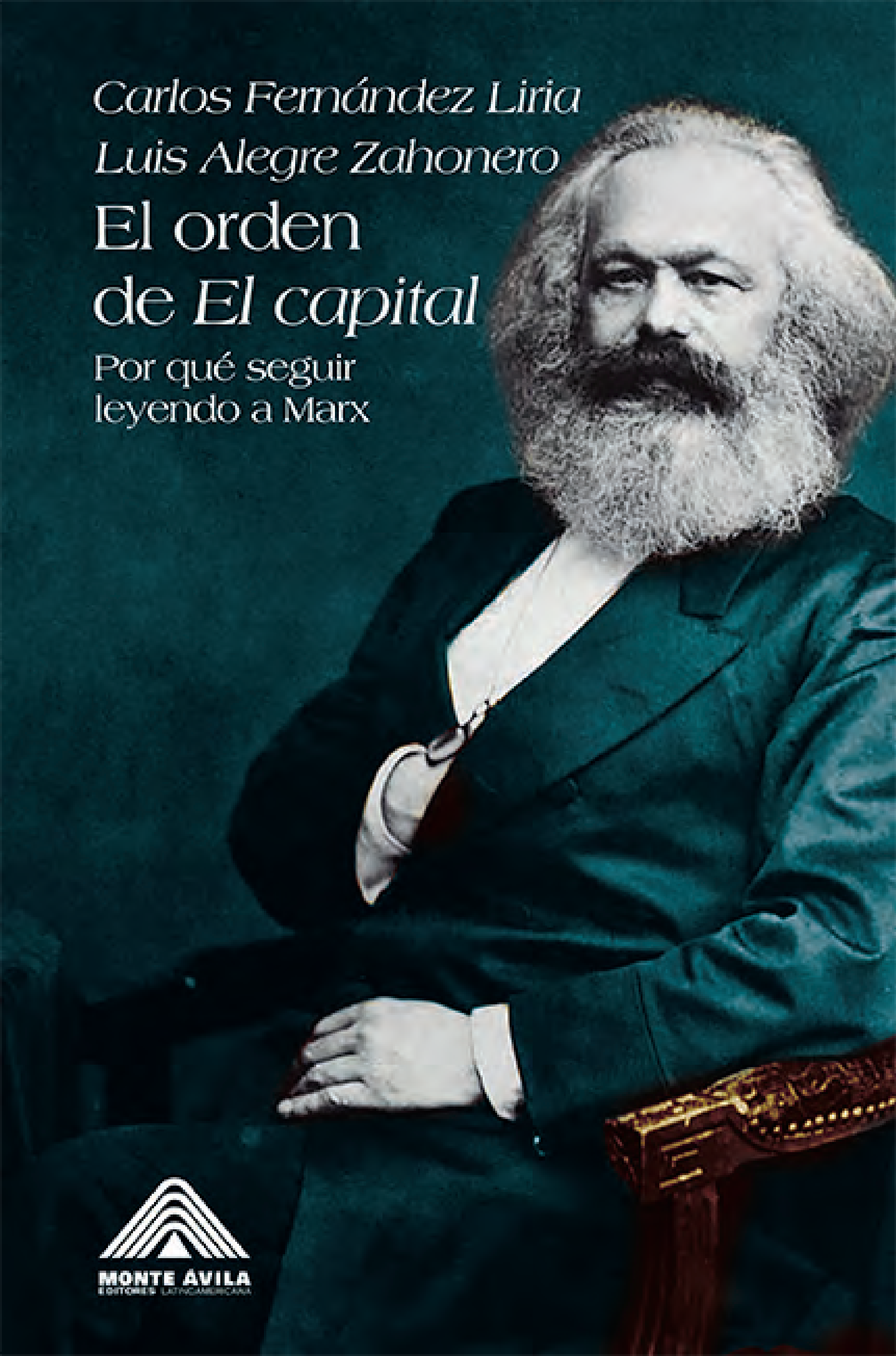

Carlos Fernández Liria
Luis Alegre Zahonero
El orden
de El capital
Por qué seguir
leyendo a Marx
MONTE ÁVILA
EDITORES LATINOAMERICANA

Pensamiento Filosófico

El orden de *El capital*

Por qué seguir leyendo a Marx

Carlos Fernández Liria
Luis Alegre Zahonero

El orden de *El capital*

Por qué seguir leyendo a Marx

Prólogo
Santiago Alba Rico

PREMIO LIBERTADOR AL PENSAMIENTO CRÍTICO 2010



1.ª edición, Ediciones Akal S.A., 2010.
1.ª edición en Monte Ávila Editores Latinoamericana C.A., 2019.

El orden de El capital. Por qué seguir leyendo a Marx

Centro Simón Bolívar, Torre Norte, piso 22, urb. El Silencio,
municipio Libertador, Caracas 1010, Venezuela.
Teléfono: (58-212) 485.04.44
www.monteavila.gob.ve

Hecho el depósito de ley
Depósito legal Nº DC2019001449
ISBN 978-980-01-2080-4

Veredicto

El Jurado del VI Premio Libertador al Pensamiento Crítico, designado por el Ministerio del Poder Popular para la Cultura de la República Bolivariana de Venezuela e integrado por Ana Esther Ceceña (México), Luis F. Damiani (Venezuela), Atilio Boron (Argentina), Humberto Mata (Venezuela) y Juan Valdés Paz (Cuba), reunido el 27 y 28 de junio de 2011 en Caracas, decidió por unanimidad otorgar el VI Premio Libertador al Pensamiento Crítico 2010 a la obra *El orden de* El capital. *Por qué seguir leyendo a Marx*, de los autores Carlos Fernández Liria y Luis Alegre Zahonero en virtud de que:

1. El Premio Libertador ha sido creado para destacar y promover la generación de pensamiento crítico, de alto nivel intelectual, comprometido con los procesos de emancipación y desalienación de los pueblos de la Tierra y capaz de contribuir no solo a interpretar sino también a transformar la realidad.
2. La emancipación de la humanidad supone asimismo una batalla en el terreno de las ideas que contribuya a una intelección creativa de la realidad recuperando los saberes acumulados a lo largo de la historia, asumiendo la intrínseca mutabilidad del presente y encarando los retos del futuro.
3. *El orden de* El capital es una obra innovadora y profunda. Rigurosa y de ampliar miras. Con propósitos transformadores explícitos, emprende una reinterpretación de la teoría crítica del capitalismo en consonancia con los desafíos de un mundo que se complejiza agravando y sofisticando sus contradicciones.

4. El texto trasciende las fronteras disciplinarias aportando una visión integral de lo social, apartándose de las interpretaciones dogmáticas e insertándose plenamente en el debate del pensamiento político con aquellas corrientes contrarias a la emancipación humana, ofreciendo así nuevos caminos al pensamiento crítico.
5. La obra que ha sido seleccionada enriquece el debate sobre el republicanismo socialista y reflexiona sobre lo político y las formas de organización social desde la perspectiva de las emancipaciones.
6. Es una obra exhaustiva que fundamenta, a partir de una sólida argumentación y de un amplio estudio histórico, la incompatibilidad entre capitalismo y democracia, entre capitalismo y libertad y entre capitalismo y justicia social.

Adicionalmente, por la calidad de las obras y su aportación al pensamiento crítico, el Jurado decidió otorgar las siguientes Menciones a:

- Arturo Escobar, *Territorios de diferencia. Lugar, movimientos, vidas, redes*.
- Eduardo Grüner, *La oscuridad y las luces*.
- Fernando Martínez Heredia, *Las ideas y la batalla del Che*.
- Luis Britto García, *El pensamiento del Libertador. Economía y sociedad*.
- Víctor Flores Olea, *La crisis de las utopías*.

El Jurado se congratula de la alta calidad intelectual de las obras leídas, de la diversidad y amplitud de las temáticas abordadas, y de la riqueza mostrada por el pensamiento crítico de Nuestra América y del mundo a través de las postulaciones al Premio Libertador 2010.

En Caracas, el 28 de junio de 2011.

Palabras de los ganadores del VI Premio Libertador al Pensamiento Crítico 2010

Luis Alegre Zahonero

Queremos comenzar agradeciendo (hablo evidentemente en nombre de los dos) a todos los presentes por su participación en este acto; en particular al señor presidente de la República (con quien nos congratulamos por su rápida y segura recuperación), al señor ministro, Pedro Calzadilla, a Farruco Sesto y a Carmen Bohórquez, quienes impulsaron la creación de este premio (y nos honran desde hace tiempo con su amistad); y, por supuesto, a los miembros del jurado que han decidido por unanimidad concedérnoslo. No hace falta decir que para nosotros es un honor insólito recibir el premio al pensamiento crítico más importante que se otorga a nivel mundial y encontrarnos de repente vinculados, por esta vía, con el nombre del Libertador. No me atrevo a decir si estamos o hemos estado a la altura de este reconocimiento, pero sí puedo asegurar que, en adelante, haremos todo lo posible para colocarnos al nivel del rigor teórico y compromiso político que nos exige un reconocimiento como este.

Antes de nada, quisiera comenzar dedicando este premio a mis compañeros de lucha, algunos de los cuales están hoy aquí, como Manuel Cerezal, de quien no he parado de aprender todo el tiempo que hemos tenido la ocasión de luchar juntos; a Daniel Iraberri, en quien tenemos depositadas enormes esperanzas teóricas (y, por cierto, también musicales); a Eduardo Fernández, que en poco más de dos años ha pasado de ser como mi hermano menor a ser el líder político del que más me fío en el mundo y la cabeza filosófica (junto a la de Dani y la del propio Carlos) con la que mejor me entiendo; o a Fabio González, excelente sociólogo y politólogo (sin duda uno de los mejores que conozco), con quien conocí esta Revolución bonita a la que nos sumamos juntos, y a quien me une mucho más que una simple relación de amistad y camaradería.

Y, por supuesto, también a los compañeros de lucha en España: a los compañeros y compañeras de izquierda anticapitalista, del Centro de Estudios Políticos y Sociales, del Grupo Pandora, de La Marabunta, de Viento Sur y a la resistencia en la Universidad Complutense.

Pero, además de mis compañeros de lucha, querría dedicar este premio sobre todo a mi familia y en especial a mis padres que, con mucho esfuerzo y sacrificio, han logrado darme oportunidades de las que, desgraciadamente, muy pocos privilegiados pueden disfrutar. De verdad, gracias al trabajo infatigable (infatigable) de mis padres he disfrutado por ejemplo de una infancia completamente feliz (y ya decía Trostky que eso de una infancia feliz es un lujo, idealizado por la literatura de los privilegiados, pero más que excepcional en el mundo que nos ha tocado en suerte) y también gracias al trabajo infatigable de mis padres he podido acceder, entre otras cosas, al privilegio de una excelente formación, principalmente en la Universidad Complutense, en la que he podido disfrutar, y sigo disfrutando, de grandes maestros como Carlos.

Recuerdo perfectamente la primera conferencia que escuché de Carlos en la que me quedé atrapado por una paradoja desconcertante: cómo es posible en un sistema supuestamente regido por los principios del derecho y la ciudadanía y por las ideas de libertad e igualdad, cómo es posible (por resumir el problema con una referencia clásica) que unos sean los sembradores y otros los segadores; cómo es posible que unos trabajen y otros se aprovechen de su fatiga. Y cómo es esto posible no en un sistema esclavista o de sometimiento feudal (donde el mecanismo es transparente) sino cómo es posible en una sociedad que se pretende enteramente edificada sobre los principios jurídicos de libertad, igualdad y autonomía. Además, cómo es posible que con esto arranque una lógica de producción y acumulación disparatada en la que un aumento exponencial de la capacidad productiva de la humanidad no va acompañada (ni mucho menos) de un aumento de la calidad de vida de los humanos. En efecto, nos encontramos en un sistema paradójico en el que, por primera vez en la historia, la creación de riqueza a una escala nunca antes conocida sigue un curso independiente de la satisfacción de necesidades.

Así, es perfectamente posible que, mientras se multiplica la capacidad de producir alimentos, se multiplique también el hambre. Incluso en el centro mismo de Europa, hoy nos encontramos con que un aumento sin precedentes de la capacidad de producir riqueza va acompañado de un retroceso abismal en las prestaciones sociales, los servicios públicos, los derechos laborales y, en general, el nivel de vida y de seguridad de la población.

Y, bueno, esas preguntas en las que me quedé atrapado en la primera conferencia que escuché de Carlos hace casi veinte años son las que intentamos contestar en el libro que hoy se homenajea, en el que, ante todo, tratamos de demostrar, a través de Marx, la incompatibilidad radical entre el capitalismo, por un lado, y el derecho, la ciudadanía y la libertad, por otro.

Y la verdad es que, en cierto modo, el libro parece haber salido en el momento más adecuado, justo cuando ya nadie puede dudar de que, tras un paréntesis de capitalismo con cierto control político (un período bastante breve y muy localizado geográficamente en Europa), hoy nos encontramos con el regreso de un capitalismo desbocado cada vez más parecido al analizado por Marx.

Sin embargo, por otro lado, tenemos en cierto modo la sensación de haber llegado un poco tarde. Porque, mientras nosotros trabajábamos para demostrar minuciosamente la incompatibilidad formal entre capitalismo y ciudadanía, el capitalismo estaba estallando y haciendo saltar por los aires toda su cobertura de legitimidad. Ciertamente, el capitalismo siempre ha necesitado una fuerte cobertura ideológica que tejía con los principios ilustrados de la libertad, el derecho y la ciudadanía.

Pero, a partir de septiembre de 2008, tras la quiebra de Lehman Brothers, es como si de repente hubieran dicho: «sí, vale; era todo mentira. Pero somos más fuertes y podemos quedarnos con todo lo vuestro». De repente es como si ya se pudiera ser tan malo que no importase parecerlo. Mientras nosotros analizábamos minuciosamente la incompatibilidad entre las leyes económicas y los principios jurídicos de la sociedad moderna y nos dedicamos muy laboriosamente a analizar sutiles sistemas de legitimación construidos sobre las ideas de derecho y democracia, libertad, igualdad

y autonomía, los grandes poderes perdían el pudor y empezaban a hacer y contar en público sus intimidades sin ruborizarse gran cosa.

No todos los sistemas de dominación han necesitado siempre dotarse de mecanismos de legitimación. Por ejemplo, la Mafia, los vándalos o Gengis Kan nunca han pretendido dominar con un argumento distinto al de que ellos tenían la fuerza y, por lo tanto, los dominados tenían la obligación de pagar y ellos el poder de quedárselo. Pero el capitalismo, por el contrario, siempre había puesto un cuidado exquisito en dominar a los súbditos con su consentimiento. Sin embargo, en los últimos años, está asilvestrado. Y eso de la «gobernanza» del mundo cada vez se parece más a la Mafia, a Gengis Kan o a una invasión de los vándalos que a un simple orden social injusto. Parece que ya no les importa nada lo que opinemos los súbditos.

La verdad es que el mecanismo de saqueo que están aplicando en Europa sorprende por su sencillez: durante las últimas décadas, todo el sistema financiero ha sostenido sus ganancias sobre una burbuja especulativa que sabían que no podía durar, pero tampoco les importaba porque también sabían (y no se equivocaban) que, mientras durasen las ganancias, se las podían quedar ellos y, cuando llegasen las pérdidas, ya pagaríamos los demás. Y así ha sido. Cuando el sistema especulativo ha estallado, hemos tenido que tapar el agujero entre todos: por ejemplo, se han «inyectado» 140 mil millones de euros en bancos españoles, 800 mil millones en la banca francesa y alemana y, recientemente, se ha preparado un nuevo billón de euros para ser inyectado. Además, al mismo tiempo, las clases altas se han negado a seguir pagando impuestos. En los últimos años se suprimió el impuesto de patrimonios, el de donaciones, el de sucesiones y se ha reducido notablemente el impuesto de sociedades, es decir, todos los impuestos que paga el capital. Así, en vez de cobrar impuestos a los ricos (como se ha hecho en Europa con notable éxito desde la Segunda Guerra Mundial), ahora los Estados se tienen que limitar a pedirles el dinero prestado; pedírselo al interés que ellos fijen; y, lo que es más asombroso, pedírselo prestado para tapar el agujero que ellos mismos han generado. En estas condiciones, nos hallamos atrapados en una espiral de deuda ininterrumpidamente creciente

(es decir, el mismo mecanismo de saqueo al que fue sometida América Latina en las décadas de los ochenta y noventa). Al día de hoy, solo España está pagando más de cien millones de euros diarios en obligaciones de la deuda (y esto, claro está, nos fuerza a endeudarnos cada día más para poder hacer frente a esas obligaciones de la deuda).

En realidad, el mecanismo sorprende por su eficacia y por su sencillez: se trata, sin más, del *modus operandi* de una banda de saqueadores que se están quedando con las pensiones de los jubilados, las prestaciones de los parados, el sueldo de los funcionarios, y los recursos de la educación y la sanidad. De repente, se ha entrado en una espiral de deuda en la que no puede parar ni un instante este torrente de riqueza que se vierte a diario hacia el sistema financiero. Y para que el caudal no se detenga, si es necesario, hay que venderlo todo: vender empresas públicas, infraestructuras, trenes, aviones, todo; las universidades, el agua, la luz, quitarlo de las pensiones, de los servicios básicos, de donde sea, aunque haya que romper todos los contratos firmados con la ciudadanía. Vender lo que haga falta o arrancarlo de las manos de quien sea con tal de alimentar el flujo de tributos que nos imponen a diario las fuerzas de ocupación financieras.

El mecanismo, sin duda, no sería muy distinto si estuviésemos bajo el poder de los vándalos o de la Mafia y nos estuvieran exigiendo tributos. El principio del robo simple y llano, sin necesidad de muchas coartadas (de hecho, sin más pretensiones de legitimidad que cuando nos asaltan unos delincuentes en la calle), es un principio simple pero eficaz. De hecho, es algo con una larga trayectoria de éxito (de éxito para ellos, claro) comprobada en América Latina a través de los planes de ajuste del FMI. La novedad consiste solo en que, derrotados parcialmente en América Latina, ahora han decidido saquear Europa.

Y en Europa hoy, como en su día en América Latina, son los propios Estados los que ejercen de fuerzas de ocupación en este sistema de saqueo financiero, extorsión y chantaje. Y los efectos, claro está, son dramáticos. Por ejemplo, solo en España la banca está echando de sus casas a casi 300 familias diarias que no pueden pagar la hipoteca. Y aquí, la acción del Estado se limita a ejecutar los desahucios y a exigir a los inquilinos que sigan pagando la deuda

a pesar de haber perdido la casa. Aquí no hay inyecciones de dinero, ni amparo, ni ayuda de ningún tipo. Toda la fuerza pública se emplea para expulsar a la gente de sus viviendas y obligarles a seguir pagando la deuda aunque ya hayan entregado el inmueble; y a proteger por la fuerza las tres millones de viviendas vacías en manos principalmente de los bancos; y a cobrarnos tributos para inyectarlos en el sistema financiero sin que eso nos dé a los ciudadanos ningún derecho de propiedad sobre lo que estamos comprando; y, por supuesto, la fuerza pública se emplea en asegurar que no protestemos contra esta situación.

Hasta ahora, era una cosa de marxistas y ultraizquierdistas afirmar que las instituciones democráticas estaban secuestradas por el poder de la banca y, aunque pareciesen libres y soberanas, lo único que podían hacer era, en realidad, obedecer dócilmente al mandato de los poderes económicos. Sin embargo, para nuestra sorpresa (nosotros que pensábamos estar diciendo algo verdadero pero necesariamente oculto y disimulado), nos encontramos de repente con que son las propias instituciones democráticas las que se ven obligadas a hacer humillantes puestas en escena de sumisión y pleitesía. A los mercados ya no les basta con la obediencia. Ahora exigen la capitulación total y el reconocimiento explícito y público de la derrota. Ahora los mercados cambian gobiernos sin necesidad de elecciones, como el de Italia y Grecia, y cambian constituciones sin resistencia (como en España).

Mientras tanto, una parte de la izquierda institucional, aturdida, denuncia que las medidas que están tomando los gobiernos para salir de la crisis son medidas equivocadas. Pero no. No son equivocadas. Son medidas interesadas. Son medidas acertadas en la guerra de clases desde arriba que se ha desencadenado en estos años: echar a la gente de sus viviendas y obligarles a seguir pagando la deuda, licuar todos los bienes comunes y servicios públicos para «inyectárselo» a los mercados; quitar dinero que corresponde a los pensionados, los funcionarios o los desempleados o dejar de dar los servicios por los que pagamos todos los años para desviar esos recursos a la banca, todo esto no son «errores». Es simplemente el resultado de una guerra en la que nos están derrotando.

De hecho, hasta hace poco, no había siquiera resistencia alguna. Se trataba de una guerra en la que había solo un bando que luchaba. Pero eso se acabó. Pensaron que les podía salir gratis romper el pacto social, pero se equivocaron. Una vez más, la resistencia comenzó en América Latina, con Venezuela a la cabeza. Jamás los pueblos del mundo lo agradeceremos lo suficiente. Basta recordar lo que fueron los años de la década del noventa, años de plomo y sin esperanzas. Imperaba sin fisuras el consenso de Washington; América Latina era saqueada a diario como hoy lo está siendo Europa; la Unión Soviética había caído y el capitalismo parecía haber triunfado definitivamente. La revolución se esfumaba por completo del horizonte político y parecía haber llegado el fin de la Historia. Pero no. Cualquiera que recuerde, aunque sea vagamente, la década de los noventa no puede evitar decir, aquí, en Venezuela: gracias, compañeros; gracias por abrir brecha.

Porque, a partir de ahí, la resistencia parece haberse extendido por todo el mundo como la pólvora. En América Latina (cabría decir que, en cierto modo, «siguiendo el ejemplo que Caracas dio») la resistencia se extendió rápido por los que hoy son los países del Alba y, en realidad, mucho más allá, por todo el continente. Basta comparar a Cristina Fernández con Menem, a Ollanta con Fujimori o al PT con Cardoso.

Pero esta vez la resistencia ha traspasado las fronteras de la siempre rebelde América Latina. Y, pasando por el mundo árabe (cuyo ejemplo ha sido para nosotros decisivo), ha llegado a Europa.

En Grecia estamos viendo una lucha sin cuartel por sus derechos históricos y contra la dura represión del gobierno. Algo sin duda llamativo: movilizaciones ciudadanas en defensa del Estado y reprimidas por un gobierno al servicio de los mercados. También hemos visto a Islandia dar la única salida razonable a este robo al que llaman crisis: en primer lugar, abrir un proceso para meter en la cárcel a los banqueros responsables de la debacle; en segundo lugar, negarse a seguir pagando la deuda que le imponen los saqueadores y, en tercer lugar, organizar una asamblea constituyente para devolver el poder a la política. Y como, en efecto, no era una crisis, sino un robo, resulta que la solución ha funcionado.

También en España se ha salido por fin a la calle a decir que ya basta de extorsión y chantaje. Quizá no haya estallado todavía la *Spanish revolution*, como informaba el *Washington Post*, pero las cosas no van a volver a ser como antes del 15-M. La victoria del PP en las recientes elecciones ha sido aplastante. Pero el descrédito general del sistema de partidos es algo que, como ocurrió en su momento en América Latina, no tiene vuelta atrás. Por primera vez en mucho tiempo los poderosos tienen un motivo real para la preocupación. Las redes sociales han cambiado por completo el panorama de la política porque, sencillamente, han enlazado la indignación de todos los que, de uno en uno y por separado, somos insignificantes. A los plebeyos solo se nos puede ignorar si se nos aísla. Y se nos había aislado. Pero, gracias a unas redes que parecían destinadas a ser nuevos y más eficaces soportes de publicidad, se ha puesto de manifiesto que basta romper el aislamiento para que sus planes se vean amenazados. Cuando un orden es injusto, lo último que se puede permitir es que sus súbditos se sienten a hablar y a discutir. Y esto está ocurriendo con difícil vuelta atrás. Ha quedado ya claro que no nos han convencido, y que, cuanto más avanza el saqueo, menos razones hay para la obediencia.

Es posible cambiar las cosas. Vosotros lo sabéis y estáis en ello. Nosotros lo estamos descubriendo y estamos dispuestos a aprenderlo. Aprenderlo de los jóvenes del mundo árabe, del ejemplo islandés, de la resistencia griega y, por supuesto, de vosotros. Señor presidente, compañeras y compañeros, compatriotas de esta tierra que tan generosamente me ha hospedado durante varios períodos de mi vida, gracias por el ejemplo, gracias por el apoyo, gracias por el reconocimiento. Ojalá todos los que luchan en el mundo contra la opresión pudiesen contar con el mismo aliento.

Muchas gracias.

Caracas, 5 de diciembre de 2010

Palabras de Carlos Fernández Liria

Señor canciller, señor ministro; ciudadanos y ciudadanas.

En aras de la brevedad, no voy a repetir los sinceros agradecimientos ya expresados por Luis.

A la lista a la que dedicamos el premio, quiero añadir a mis padres, a mi hijo Eduardo, aquí presente, a mi mujer Silvia y a mis hijos pequeños Clara y Alberto.

Quiero agradecer a Carmen Bohórquez y a Farruco Sesto toda la ayuda y la amistad que nos han brindado. Y quiero recordar aquí muy especialmente a la persona que nos presentó: nuestra queridísima e inolvidable amiga Eva Forest.

Yo, ante todo, soy profesor de Filosofía.

Gracias a mis alumnos he sido muy feliz y a ellos les quiero también dedicar este premio. He tenido y tengo alumnos muy sorprendentes, con los que trabajo, investigo y aprendo.

Para que vean que no exagero, les diré que Luis fue también uno de estos alumnos.

Les contaré una anécdota. Este libro que hoy ha sido premiado, lo tenía ya listo para publicarse en 1999, hace doce años. Se trataba del compendio de unas clases que venía impartiendo como introducción a la obra de Marx. Su publicación, sin embargo, se paralizó porque un estudiante —que no era otro que Luis Alegre, ¡quién podía imaginar entonces que hoy nos encontraríamos aquí!— me dijo que había un pequeño error en mi argumentación… un hilillo suelto que parecía en principio poco importante. El problema fue que en cuanto empezamos a tirar de ese hilo, el libro entero se deshizo en mil retales que había que volver a componer.

Nos pusimos entonces manos a la obra a trabajar en común, sin saber que tardaríamos aún más de diez años en ponernos de acuerdo.

Al encontrarme hoy aquí recibiendo este premio, comprenderán que tengo motivos para sentirme muy orgulloso de mis alumnos. Es un privilegio contar todos los años con nuevos estudiantes. Y lo mejor es que son estudiantes comprometidos políticamente, estudiantes que se han partido la cara luchando contra la mercantilización de la Universidad pública, alumnos que no se limitan a hacer «filosofía para filósofos». Decía Gunther Anders que «un filósofo que hace filosofía para filósofos es como un panadero que hiciera pan solo para panaderos». La filosofía no es un ejercicio incomprensible de pedanterías. Es un observatorio privilegiado desde el que contemplar y denunciar esta barbaridad a la que nos ha conducido el capitalismo.

Una vez, en unas vacaciones de verano, estaba escribiendo un libro llamado *Geometría y tragedia* que tenía un capítulo sobre lo bello y lo sublime en Kant. Lo sublime —podríamos decir— es aquello que viene demasiado grande a nuestra imaginación, aquello que la imaginación intenta recorrer en vano, experimentando el fracaso de su esfuerzo. Eso nos deja asombrados, desconcertados, paralizados ante algo que supera toda capacidad de representación. «El cielo estrellado sobre mí», una tempestad, la inmensidad de los glaciares, de esas montañas de hielo que parecen ignorar la existencia misma del ser humano…

Estaba yo leyendo a Kant y pensando en la inmensidad de los glaciares cuando de pronto leí en las páginas de un periódico que dos glaciares de los Andes chilenos estaban siendo removidos y desviados para que una compañía estadounidense propiedad de la familia Bush explotara unos yacimientos mineros. ¡Los iban a mover de sitio y a tirar por el otro lado de la cordillera montañosa! Así pues, lo que es demasiado grande para la imaginación de los hombres es pequeño para el capitalismo.

Y lo peor es que la noticia venía en unas páginas del periódico que correspondían a la sección de «minería». No era la sección de catástrofes cósmicas del universo, sino la sección de «minería». No puede haber una broma nihilista más desesperanzadora.

El capitalismo ha atacado este planeta por tierra, mar y aire. Ha reventado el subsuelo terrestre con pruebas nucleares, ha abierto un agujero de ozono en la estratósfera, ha llenado de misiles las

galaxias. Ha desquiciado el código genético de las semillas y ha cubierto de brea los océanos. El capitalismo mantiene a la mitad del planeta sobreviviendo con menos de dos dólares diarios. El hambre de población mundial se ha convertido en un negocio. Fue Goldman Sachs —precisamente el banco financiero que hoy nos impone en Europa a nuestros presidentes— el que inventó el índice de los dieciocho productos básicos, un instrumento especulativo que iba a permitir jugar en bolsa con los precios del trigo, del maíz o del arroz, apostando a la ruleta con el hambre de millones de personas sobre la mesa.

Mientras tanto, las ochenta y cuatro mayores fortunas personales suman una cifra equivalente al producto interior bruto de China y sus mil doscientos millones de habitantes.

Este panorama es grotesco. Nadie podía imaginar que el nivel de injusticia pudiera rayar en el límite de lo grotesco. Es como si el mundo se hubiese convertido en un chiste de mal gusto. Pero tampoco es un imprevisto. Hace ya mucho tiempo que se dijo que no había opción: era «socialismo o barbarie». Y así fue: al final, no hemos tenido socialismo y, por tanto, tenemos la barbarie.

Frente a esta grotesca barbarie criminal hace falta recuperar el sentido común. Ser anticapitalista, ser socialista o comunista, se ha convertido hoy en algo muy de sentido común. Incluso muy conservador, podríamos decir. Los comunistas queremos conservar el aire, la tierra, el mar, los glaciares, el planeta. Queremos conservar la vida, pero sobre todo, queremos conservar un motivo digno para vivirla. No nos bastaría con suprimir la enfermedad, la vejez o la muerte, como nos tiene prometido la tecnocracia capitalista.

Queremos suprimir el suicido y las ganas de morir. Queremos un mundo decente en el que merezca la pena estar vivo.

Para nosotros es muy importante recibir un premio precisamente aquí, en la República Bolivariana de Venezuela. No se puede exagerar lo presentes que están en nuestro libro los acontecimientos que se vivieron en este país a partir de abril del año 2002. Aquí fuimos contemporáneos de una revolución que, por primera vez, caminaba hacia el socialismo por vía democrática sin que fuera inmediatamente abortada mediante invasiones, bloqueos o golpes de

Estado. Esto no había ocurrido nunca. Se trataba de una excepción, la primera excepción a lo que Luis y yo habíamos llamado la «ley de hierro del siglo XX»: cada vez que la instancia política parlamentaria logró contradecir mínimamente los intereses económicos, un golpe de Estado o una invasión acabó con el Parlamento y con el Estado de derecho. Cada vez que hubo que optar entre salvar la economía o salvar la democracia, se optó por salvar la economía (la economía de los más poderosos, por supuesto); y se hizo mediante golpes de Estado, torturas, desapariciones y represión, a sangre y fuego.

Lo que la Revolución bolivariana puede llegar a demostrar es que el socialismo no solo puede llegar a ser compatible con la democracia, sino que lo es infinitamente más que el capitalismo. Este es el verdadero motivo por el que todos los medios de comunicación europeos se volcaron enseguida en una campaña de desprestigio contra el gobierno de Hugo Chávez y la Revolución bolivariana. Lo que podía hacerse visible aquí era un ejemplo demasiado peligroso: un socialismo en Estado de derecho.

Era vital que tal ejemplo no pudiera hacerse realidad. Y por eso, durante todo el siglo XX, se abortaron sangrientamente todos y cada uno de los intentos de hacer compatible el socialismo con la democracia. Cada vez que las izquierdas ganaron las elecciones y pretendieron seguir siendo de izquierdas, un golpe de Estado dio al traste con el orden constitucional. Así ocurrió en España, en 1936; en Guatemala, en 1954; en Indonesia, en 1965; en Chile, en 1973; en Haití, en 1991… y otra vez en el 2004; en fin, existe un largo etcétera. Es lo que Santiago Alba llamó «la pedagogía del millón de muertos»: cada cuarenta años más o menos se mata a casi todo el mundo y luego se deja votar a los supervivientes. Esto es lo que normalmente se conoce como «democracia». Está permitido votar a las derechas. Se puede votar a las izquierdas que apliquen programas de derechas. Pero si la izquierda gana las elecciones y pretende aplicar programas que dañen los intereses capitalistas, entonces, se acabó la democracia. La democracia no está pensada para votantes tan irresponsables.

Este es el motivo por el que al comunismo no le quedó nunca otra vía que la revolución armada. Pero no porque fuera incompatible con la democracia o el parlamentarismo, sino porque, por la fuerza de las armas, se impidió cualquier intento de que lo fuera.

Nunca se nos dejó optar entre Allende o Fidel Castro. Era o Castro vivo o Allende muerto.

A este respecto, por supuesto, la Revolución bolivariana es solo a medias una excepción. Sin la fuerza de las armas, ya no habría democracia en Venezuela. Venezuela habría sido invadida o, sin más, habría triunfado un golpe de Estado.

Ahora bien, ¿por qué, durante todo el siglo XX, no se permitió ni una sola vez la existencia de una democracia en la que hubieran ganado las izquierdas? ¿Por qué, ahora que Venezuela ha resultado inevitable, la reacción de la prensa y los gobiernos occidentales ha sido tan furibunda y rabiosa? ¿Por qué tanta mentira? ¿Por qué tanto miedo?

No hay otra respuesta: lo que les da tanto miedo es que se haga visible que el socialismo es compatible con el Estado de derecho. E incluso algo más grave aún: que el socialismo es la única forma por la que el Estado de derecho puede ser un verdadero Estado de derecho. Un verdadero Estado de derecho, en lugar de una dictadura económica encubierta bajo la fachada de la democracia parlamentaria. Lo que les da tanto miedo es comprobar todo aquello de lo que la Humanidad es capaz cuando tiene en sus manos la democracia, la ley y la libertad. No es de extrañar que los poderosos hayan temblado ante el ejemplo bolivariano.

Chomsky tenía razón: es el miedo a la democracia. El miedo a una verdadera democracia. El miedo a que se demuestre que solo bajo condiciones socialistas es posible hoy en día la democracia.

Muchas gracias.

Caracas, 5 de diciembre de 2010

Prólogo

Decía Chesterton que «el pueblo nunca puede rebelarse si no es conservador, al menos lo bastante como para haber conservado alguna razón para rebelarse».

Esto es más cierto aún si de lo que se trata es de rebelarse contra el capitalismo. Benjamin comparó el mundo capitalista con un tren sin frenos que rodaba hacia el abismo. Y en lugar de imaginar la revolución socialista bajo el potente aspecto de una locomotora (como tantas veces se había hecho ya), la comparó con el freno de emergencia. La objeción más definitiva que el ser humano puede hacerle a la economía capitalista es que no es capaz de detener, ni siquiera de ralentizar, la marcha. La humanidad ha emprendido un viaje que no tiene estaciones. Incluso los revolucionarios más insensatos han tenido que rendirse a la evidencia de que es imposible competir en velocidad con el capitalismo. Ya en 1848 Marx constataba cómo la economía capitalista había logrado que todo lo sólido se disolviese en el aire. En el año 2009 sabemos hasta qué punto es así. En palabras de Carlos Fernández Liria, «el capitalismo ha atacado este planeta por tierra, mar y aire. Ha reventado el subsuelo terrestre con pruebas nucleares, ha abierto un agujero de ozono en la estratósfera y llenado de misiles las galaxias. Ha desquiciado el código genético de las semillas y ha cubierto de brea los océanos».

Tras apoderarse del mercado del arte y obligar a la belleza a cotizar en bolsa, el capitalismo ha decidido incluso mover de su sitio los glaciares. Esas montañas de hielo habían sido elegidas por Kant como ejemplificación de lo sublime. Lo sublime es aquello que viene demasiado grande a nuestra imaginación, aquello que la imaginación intenta recorrer en vano, experimentando el fracaso de su esfuerzo. Pero lo que es inmenso para la imaginación de

los hombres, es pequeño para el capitalismo. Como es sabido, dos glaciares de los Andes chilenos están siendo removidos y desviados para que una compañía estadounidense propiedad de la familia Bush explote unos yacimientos mineros.

En su ofensiva contra todo lo existente, el capitalismo ha deglutido no solo seres humanos y recursos materiales, sino también ese patrimonio inmaterial sin el cual la reproducción misma de la humanidad es imposible: el conocimiento. «Recientemente —nos dice Fernández Liria— el capitalismo ha extendido su ofensiva planetaria y ha decidido conquistar también el mundo inteligible, asaltando la Universidad y poniéndola al servicio de los intereses del mercado. Nada comparable, de todos modos, a la hazaña de mantener a la mitad de la población mundial viviendo con menos de dos dólares diarios, mientras que las ochenta y cuatro mayores fortunas personales suman una cifra equivalente al producto interno bruto de China y sus mil doscientos millones de habitantes. Al hilo de la crisis económica, mientras en el verano de 2009 la patronal española exigía a los sindicatos el despido gratis (el libre hacía tiempo ya que existía), el presidente del BBVA blindaba su sueldo con una indemnización de 93,7 millones de euros. Así pues, en su gesta por los confines del surrealismo, el capitalismo no ha permitido al ser humano conservar ni tan siquiera el sentido común».

Este panorama no deja mucho lugar a dudas. Pero no siempre se vio tan claro. Los revolucionarios comunistas y anarquistas cayeron a menudo en el error de intentar competir en velocidad y eficiencia con el capitalismo. En realidad, pensaban con acierto que el capitalismo era una traba para el desarrollo humano que el propio capitalismo había contribuido a posibilitar. Lo que no se entendió tan claramente es que el capitalismo no imponía esa traba con un freno, sino con un acelerador. Por eso, el capitalismo deja atrás, al mismo tiempo, aquello que hay que conservar a cualquier precio y aquello que es irrenunciable potenciar.

El capitalismo frena acelerando. Por el camino, como ya señalara el *Manifiesto comunista*, ha dado al traste con todo lo que supuestamente había de sagrado e inamovible en la vida humana, desde la vida familiar al tejido cultural o religioso. El capitalismo,

sin duda, ha dañado en su misma raíz la consistencia antropológica más elemental. Pero esto no supone necesariamente una calamidad, porque en esa consistencia también van incluidas —como Marx sabía muy bien— las servidumbres humanas más abyectas, como el patriarcado o la tiranía religiosa. Más allá de esa servidumbre, tenemos una oportunidad para aprender a vivir —como nos aconsejaba Aristóteles y siempre gusta de recordar el propio Carlos Fernández Liria— no como los mortales que somos sino en tanto que seres racionales capaces de inmortalizarse en las obras de la libertad.

Ahora bien, es esta posibilidad del desarrollo humano la que el capitalismo impide absolutamente. Las obras de la razón —decía Husserl— no pertenecen al tiempo, sino a la eternidad. En todo caso, no se acomodan fácilmente a los requerimientos temporales y mucho menos al ritmo vertiginoso de la aceleración capitalista. Y sin embargo, son irrenunciables. Los hombres —decía Kant— por mucho que amen la vida, aman más aquello que hace a la vida digna de ser vivida. Entre todo aquello que merece ser conservado y por lo que merece la pena rebelarse, no hay nada más irrenunciable que la dignidad. Y con ella, aquello que la hace posible, la libertad; y aquello que ella exige a este mundo, la justicia.

Es fácil reconocer aquí el anhelo que impulsó a tantos y tantos revolucionarios en los dos últimos siglos. Ahora bien, el *corpus* doctrinal del marxismo tenía enormes dificultades para anclar ahí su concepción del «hombre nuevo» que se proponía forjar políticamente. Pues una vida política a la altura de las exigencias de la razón no era, en definitiva, más que aquello que las grandes revoluciones burguesas habían llamado «ciudadanía». No era, después de todo, sino el modelo de ser humano que la Ilustración había considerado irrenunciable. Bien poca cosa para una teoría dialéctica de la historia que exigía avanzar mucho más allá del mundo burgués y que pretendía ser más veloz incluso que el capitalismo, hasta acabar adelantándolo en los cauces del devenir histórico. De este modo, lo que el capitalismo frustraba y mutilaba, el marxismo se empeñaba en dejarlo bien atrás, como antiguallas destinadas a ser sepultadas por la corriente imparable de la historia. La paradoja fue que el patriarcado o la religión —sufriendo sin duda grandes modificaciones— demostraron tener

una insólita capacidad de adaptación al curso siempre cambiante del capital mientras que lo que sucumbía era precisamente el pensamiento de la Ilustración, la única columna vertebral posible de todo proyecto político republicano. En su lugar, el marxismo se empeñó en descubrir la pólvora, inventando un hombre más nuevo que el ciudadano y un derecho más legítimo que el Derecho. Como trágicos resultados podemos citar, por ejemplo, el culto a la personalidad de Stalin o la revolución cultural maoísta.

Carlos Fernández Liria y Luis Alegre Zahonero llevan años alertando de este desastre teórico y procurando sentar las bases para una reconciliación del marxismo con la tradición republicana de la Ilustración. Sus últimas publicaciones no han dejado de insistir en que si hay algo que el capitalismo convierte en imposible es precisamente el proyecto político de la Ilustración, lo que solemos expresar bajo la idea de una democracia en «Estado de derecho» o bajo el «imperio de la ley». Y que si algún motivo nos da el capitalismo para rebelarnos contra él es precisamente el de haber frustrado este proyecto político y el de hacerlo cada día más impracticable. De entre todo aquello que merece ser conservado, nada lo merece tanto como la dignidad. Y el hombre no encuentra la dignidad de su existencia más que viviendo políticamente en libertad. Por eso, entre todos los futuros posibles por los que merece la pena luchar, nada es más irrenunciable que la idea de una república en la que los legislados sean a la vez legisladores, es decir, una sociedad de hombres libres e iguales, una comunidad de ciudadanos.

Pero esta reivindicación de la Ilustración desde el marxismo hundía sus raíces, mientras tanto, en un trabajo interminable sobre la obra de Marx que solo ahora puede salir a la luz. Este libro estaba supuestamente terminado en el verano de 1999, cuando Carlos Fernández Liria me anunció que había firmado un contrato con Akal para su inmediata publicación. Ello era el resultado de un proyecto que se había convertido en una obsesión desde los tiempos en los que juntos habíamos publicado *Dejar de pensar* y *Volver a pensar*, empeñándonos en reivindicar el marxismo justo cuando, en el corazón de los años ochenta, todo parecía venirse abajo para esta tradición. Teníamos que explicar en definitiva que había tantas

razones para seguir leyendo a Marx como razones había para seguir combatiendo el capitalismo. Es difícil discutir hasta qué punto los tiempos nos han dado, desdichadamente, la razón.

Sin embargo, el volumen sobre *El capital* que Carlos Fernández Liria había preparado en 1999 —y para el que me había pedido que escribiera precisamente el presente prólogo— iba a tener que esperar aún otros diez años de gestación. Él suele contar que, justo cuando lo tenía listo para la edición, un alumno suyo llamado Luis Alegre Zahonero descubrió un pequeño hilo suelto en su argumentación y, tirando de él, el libro entero se deshizo en mil retales que había que volver a componer. El problema era, además, que para componerlo, había que emprender una discusión precisamente en el terreno en el que Marx no paró toda su vida de moverse: el mundo de la economía. Ni a Fernández Liria ni a Zahonero ni a mí nos resultaba fácil emprender esa tarea sin ayuda. Pero precisamente ese año 1999, en el marco de las primeras movilizaciones estudiantiles contra la mercantilización de la Universidad, Zahonero comenzó a trabajar estrechamente con Economía Alternativa (grupo estudiantil muy activo que se había formado con profesores como Xabier Arrizabalo, Diego Guerrero o Enrique Palazuelos). De este grupo, por cierto, han surgido economistas extraordinarios (como Bibiana Medialdea, Nacho Álvarez o Ricardo Molero) cuyo enfoque les hace objeto de un fuego cruzado: por un lado, de la economía ortodoxa y, por otro, de los defensores del concepto más dogmático de valor que les acusan de no estar haciendo «economía marxista». No sin buenas razones, Luis Alegre Zahonero repite con frecuencia que este libro es en gran medida una defensa del derecho a considerar estrictamente marxista el enfoque de una investigación como la que se recoge en *Ajuste y salario* (Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2009). En cualquier caso, tras una interminable correspondencia entre Fernández Liria y Zahonero, decidieron reemprender juntos la redacción del libro.

El problema había surgido en torno al concepto de «precio de producción», pero afectaba la interpretación del orden interno de todo *El capital*. El lector lo comprobará más adelante, al avanzar en el libro que tiene entre sus manos. Hay un momento muy inquietante en el Libro III en el que Marx nos dice que *si las mercancías se vendieran*

a sus valores, quedaría abolido todo el sistema de la producción capitalista, de manera que puede interpretarse que la teoría del valor resulta incompatible con lo que ocurre en la realidad. Lo de menos es que Marx vaya a demostrar, quizá, que esto solo ocurre «en apariencia» porque, *en el fondo*, la teoría del valor sigue cumpliéndose de todos modos. Lo inquietante es que Marx diga a continuación que si del hecho demostrado de que «las mercancías no se venden a sus valores» hubiera que concluir «que la teoría del valor es falsa», resulta que la conclusión no sería que la teoría del valor es falsa, sino que el capitalismo es incomprensible.

Aunque el lector no esté aún familiarizado con estas nociones y carezca del instrumental teórico para comprender lo que estamos diciendo, es fácil que se haga cargo de que esta forma de argumentar tiene algo de extravagante. Lo mismo ocurre en otro pasaje inquietante: justo en el momento en que acaba de demostrar que la tasa de ganancia tiende a igualarse para todos los sectores con independencia de lo intensivo que sean en mano de obra y todo hace pensar que la fuente del plusvalor ya no es el trabajo y que, por consiguiente, la teoría del valor deja de cumplirse, lo que concluye Marx es que, si esto fuera así (y lo inquietante es que acaba de demostrar que es así), «desaparecería todo fundamento racional para la economía política».

Es decir: de lo que Marx está más firmemente convencido es de que sin teoría del valor no hay posibilidad de entender nada. Si los hechos demuestran que la teoría del valor es falsa, no es que la teoría sea falsa, sino que la realidad es incomprensible.

Como es sabido, hoy todo el mundo en economía está convencido de que la teoría del valor *es falsa* (o por lo menos *inútil*). Es fácil demostrar que es así, se dice a menudo. Lo verdaderamente desasosegante ante esta situación es imaginar a Marx diciendo más o menos lo siguiente: de acuerdo, pero que conste que, si acabarais por demostrar que la teoría del valor es falsa, lo que estaríais demostrando más bien es que vuestra ciencia no es más que una estafa.

¿Por qué, entonces, Marx está tan seguro de que no se puede renunciar a la teoría del valor incluso cuando acaba de demostrar *él mismo* que la teoría del valor no se cumple? ¿Será que *en el fondo* sí

se cumple? ¿Será que es posible encontrar la ley de transformación de valores en precios? Este fue el camino que siguió la tradición marxista con el famoso *problema de la transformación*. En resumen, las mercancías se venden a un precio que es proporcional al capital invertido. Sin embargo, la teoría del valor exige que los precios sean proporcionales a la cantidad de trabajo que ha intervenido en su fabricación. A partir de aquí la tradición marxista aún no ha cesado de intentar encontrar un procedimiento capaz de transformar los valores en precios, en una dialéctica que normalmente juega con lo que ocurre «en apariencia» y lo que ocurre «en el fondo». En este género de argucias teóricas —esencia/apariencia, fondo/superficie, forma/contenido, etc.— se han escondido a menudo auténticos trucos de prestidigitación que permitían al marxismo decir lo mismo y lo contrario al mismo tiempo con tan solo sacarse de la manga dos (o tres) niveles de análisis. Ataviados de lógica dialéctica, estos recursos se convirtieron en una continua estafa científica.

Este libro reserva una buena sorpresa al respecto. Lo que sus autores vienen a demostrar es que el problema que estaba en juego en esa tozudez marxiana, por ligar la economía a la teoría del valor, no tenía que ver con el asunto de que esta se «cumpliera» o no se «cumpliera» en la determinación de los precios. Tenía que ver, más bien, con la delimitación del objeto de estudio de la economía y, en concreto, con la forma en la que hay que pensar la articulación entre mercado y capital, por una parte, y entre derecho, ciudadanía y capital, por otra. Por decirlo rápidamente: que la cosa tenía que ver, más bien, con el problema de cómo se articulaban Ilustración y capitalismo en esa realidad a la que llamamos sociedad moderna.

Es decir, puede ser perfectamente falso que el valor-trabajo sea el determinante último de los precios, sin que, por eso, la teoría del valor tenga que ser rechazada. Pues podría ocurrir muy bien que la determinación de los precios no fuera ni mucho menos aquello para lo que la teoría del valor resulta imprescindible. Podría ocurrir muy bien que lo que se jugara en ella fuera más bien la posibilidad de constituir un objeto científico propio para la economía política, de tal modo que sin ella la economía misma se convirtiera en una estafa. Una cosa es que te falten las soluciones y otra que te

falten las preguntas. Y podría ocurrir que la economía no pudiera sino plantear mal todas las preguntas sin una previa aclaración sobre la relación entre mercado, capital y ciudadanía, es decir, sin una comprensión clara de la articulación de esa sociedad, la sociedad moderna, cuya «ley económica fundamental» trata Marx de esclarecer.

Desde luego, este no es el camino habitual por el que ha transitado la resolución del problema. Pero, en realidad, tampoco es el camino habitual por el que ha transitado la tradición marxista en general, pues, como ya hemos señalado, el diálogo con la Ilustración siempre quedó supeditado a la acusación vertida sobre el derecho burgués (y después, también, sobre la ciencia «burguesa», la moral «burguesa», la filosofía «burguesa», etc.). Hablando con Carlos Fernández Liria, a menudo lo hemos comentado: sería, desde luego, una extraña casualidad que nosotros hubiéramos acertado a ver claro respecto de un problema en el que han zozobrado mentes muy lúcidas, tanto en economía como en filosofía. Sería, desde luego, altamente improbable semejante agudeza o penetración. Ahora bien, esta arrogante pretensión queda notablemente amortiguada si se atiende a algunas circunstancias importantes.

El problema de la transformación entre valores y precios —o lo que es lo mismo, el problema de la compatibilidad entre el Libro I y el III de *El capital* o, en definitiva, el problema de la consistencia interna de esta obra— ha torturado a los mejores estudiosos y empantanado centenares de libros de los mejores economistas. Pero, quizá, lo que hay que explicar es, precisamente, el motivo de tanto reiterado naufragio. Tanta zozobra podría perfectamente explicarse si la discusión se hubiera planteado en unas circunstancias en las que era imposible atisbar la situación; no, desde luego, porque faltara inteligencia o los tiempos no estuvieran maduros para ello, sino porque sencillamente había algún armatoste o algún trasto viejo taponando la salida. Por decirlo rápidamente: el *corpus* teórico del marxismo impedía entender sin prejuicios, por ejemplo, la obra de Kant. En general, impedía un diálogo con el pensamiento de la Ilustración como el que, sin embargo, han emprendido en Cataluña algunos autores ligados a la revista *Sin Permiso,* como Joan Tafalla, Antoni Domènech o Joan Miras; o, en Francia, Florence Gauthier.

Carlos Fernández Liria me decía que la suerte ha consistido en estar colocado en el sitio adecuado y en el momento adecuado: «Al leer el Libro III de *El capital*, uno se da cuenta de que está situado en un sitio mejor para entenderlo que incluso aquel en el que estaba colocado Marx para comprenderse a sí mismo. Hemos tenido un instrumento teórico que la tradición marxista no tenía, porque era imposible en su época. Que tampoco tenían los economistas, porque es imposible en su ámbito, y que tampoco tenía Marx. ¿Cuál? Bueno, hemos tenido *una buena interpretación de Kant a nuestra disposición*. Lo mismo que de Sócrates, Platón o Galileo. En general, hemos tenido a nuestra disposición una interpretación de la historia de la filosofía con la que la tradición marxista nunca pudo contar. En eso ha tenido mucho que ver la obra de Felipe Martínez Marzoa o los cursos de María José Callejo. Es posible que algo se deba a la lectura heideggeriana de la historia de la filosofía. Pero no porque Heidegger sea muy importante aquí sino porque lo que esa lectura tenía de bueno es que era, al menos, *una lectura*. ¡Y es que la tradición marxista jamás había leído bien a Platón, Kant o Husserl, porque ni siquiera había llegado a leerlo mal! En cualquier caso, no había entendido gran cosa. Por otra parte, la tradición marxista, con su desprecio por el pensamiento "burgués", había tirado a la basura todo el pensamiento de la Ilustración, que se remontaba a Sócrates o a Platón».

Hay que decir también que todos nosotros hemos tenido, al mismo tiempo, la suerte de estar colocados ante un hecho histórico que servía muy eficazmente —como un vastísimo laboratorio— para confirmar la validez de esta lectura de Marx. Hemos sido contemporáneos de una revolución latinoamericana que, por primera vez, camina hacia el socialismo por vía democrática (lo que ya había ocurrido varias veces) y que por primera vez no han logrado abortar mediante invasiones, bloqueos o golpes de Estado (lo que aún no había ocurrido nunca). Así pues, una *excepción*, tan interesante como suelen ser, para la historia de la ciencia, las excepciones. En su libro *Comprender Venezuela, pensar la democracia*, Carlos Fernández Liria y Luis Alegre Zahonero defendieron —y no hablaban en broma— que la Revolución Bolivariana era el acontecimiento

más interesante de la historia de la Ilustración desde que Robespierre fue guillotinado en 1793. El libro entusiasmó a nuestra inolvidable querida amiga Eva Forest, quien lo publicó en Hiru y luchó para que se conociera en Venezuela, hasta que, finalmente, la obra recibió el Premio Nacional de Ensayo «Socialismo de siglo XXI» y una mención honorífica en el Premio Libertador.

Ahora es muy difícil hacer pronósticos sobre el camino que seguirá la Revolución Bolivariana en Latinoamérica. En todo caso, el golpe de Estado contra el presidente Chávez en abril de 2002 fue, en efecto, una excepción a lo que Carlos Fernández Liria y Luis Alegre Zahonero han calificado como la ley de hierro del siglo XX: la instancia política jamás logró enfrentarse con éxito a la instancia económica conservando al mismo tiempo el Estado de derecho. Y ello no fue por un desvarío revolucionario, sino todo lo contrario: porque —como dijo Kissinger— entre salvar la democracia o salvar la economía, se eligió siempre salvar la economía (la economía de los más poderosos, por supuesto); y se hizo mediante golpes de Estado, torturas, desapariciones y represión, a sangre y fuego.

Lo que la Revolución Bolivariana en Latinoamérica ha estado a punto de demostrar (nadie puede saber si seguirá por el mismo camino o si más bien sucumbirá al pragmatismo y la socialdemocracia) ha sido que el socialismo no solo puede llegar a ser compatible con la democracia, sino que lo es infinitamente más que el capitalismo. Este es el verdadero motivo por el que todos los medios de comunicación se volcaron enseguida en una campaña de desprestigio contra Chávez y la Venezuela bolivariana. Lo que podía hacerse visible ahí era un ejemplo demasiado peligroso: un socialismo en Estado de derecho.

Carlos Fernández Liria y Luis Alegre Zahonero han mostrado suficientemente cómo, durante todo el siglo XX, se abortaron sangrientamente todos y cada uno de los intentos de hacer compatible el socialismo con la democracia. Cada vez que las izquierdas ganaron las elecciones y pretendieron seguir siendo de izquierdas, un golpe de Estado dio al traste con el orden constitucional (España, 1936; Guatemala, 1954; Indonesia, 1965; Chile, 1973; Haití, 1991; y un largo etcétera). Es lo que yo llamé «la pedagogía del

millón de muertos»: cada cuarenta años más o menos se mata a casi todo el mundo y luego se deja votar a los supervivientes. Esto es lo que normalmente se conoce como «democracia».

Así pues, al comunismo no le quedó nunca otra vía que la revolución armada. Pero no porque fuera incompatible con la democracia o el parlamentarismo, sino porque, por la fuerza de las armas, se impidió cualquier intento de que lo fuera. A este respecto, por supuesto, la Revolución Bolivariana es solo a medias una excepción. En primer lugar porque el socialismo le queda muy lejos todavía, pero, en segundo lugar, porque no es cierto que no haya sido una vía armada. Lo que ocurre es que una correlación de fuerzas absolutamente excepcional en el interior del ejército, ha permitido sostener armadamente la democracia bolivariana. De lo contrario, Venezuela habría sido ya invadida, o sin más, habría triunfado el golpe de Estado de 2002. Pero en esto, Venezuela no ha marcado la norma, sino más bien la excepción. No se puede tomar el ejemplo bolivariano para enmendar la plana a los movimientos revolucionarios del siglo XX. Otra cosa es que, bajo el paraguas de Venezuela (y por supuesto, de Cuba), haya sido viable una victoria electoral de Correa en Ecuador o de Evo en Bolivia (no así, en Honduras).

Ahora bien, ¿por qué, durante todo el siglo XX, no se permitió *ni una sola vez* la existencia de una democracia en la que hubieran ganado las izquierdas? ¿Por qué, ahora que ha resultado inevitable aguantar una excepción, la reacción de la prensa y los gobiernos occidentales ha sido tan furibunda y rabiosa? ¿Por qué tanto miedo? Por supuesto, porque lo que no se podía permitir es que se hiciera visible que el socialismo era compatible con el Estado de derecho. Pero también, quizá, porque un socialismo en Estado de derecho, sería, por primera vez, un verdadero Estado de derecho. Es decir, porque retomaría el proyecto político de la Ilustración ahí donde quedó interrumpido con el ajusticiamiento de Robespierre y el golpe de Estado de Thermidor. Y porque, de este modo, podría hacerse patente todo aquello de lo que la Humanidad es capaz en Estado de derecho.

Para plantear así las cosas había que deshacer no pocos malentendidos sobre el proyecto político de la Ilustración y todo aquello

que la tradición marxista había insensatamente despreciado como «derecho burgués», cosa que Carlos Fernández Liria y Luis Alegre Zahonero (en colaboración esta vez de Pedro Fernández Liria y Miguel Brieva) hicieron fundamentalmente en *Educación para la ciudadanía. Democracia, capitalismo y Estado de derecho* (Akal, 2008). Con todo, quedaba por hacer, por supuesto, lo principal: demostrar que esta postura política podía ser considerada marxista, es decir, que era compatible con una lectura posible de Marx.

Nuestras tesis —quiero llamarlas nuestras con toda convicción— han sido comprendidas e incomprendidas, como es lógico. Por parte de la derecha, como no podía dejar de ocurrir, recibidas con escándalo, con sorna, y a veces con histeria, pues al fin y al cabo se estaba reivindicando desde la extrema izquierda el nervio fundamental de su equipamiento conceptual: los conceptos fundamentales de la tradición liberal. El escándalo que levantó *Educación para la ciudadanía* (cf. el prólogo a la segunda edición) es, en realidad, una buena prueba de que la burguesía se sentía enormemente cómoda y satisfecha considerándose la legítima propietaria del concepto de ciudadanía o de Estado de derecho. Estos conceptos le resultan imprescindibles para construir lo que Carlos Fernández Liria y Luis Alegre Zahonero han llamado la «ilusión de la ciudadanía» o el «espejismo trascendental de la mirada política contemporánea». Exigir que nos sean restituidos es la mejor forma de poner las cartas sobre la mesa y desvelar el totalitarismo económico que organiza la sociedad capitalista.

Por parte de la izquierda ha habido ya algunos intentos de discutirlas y desautorizarlas[1]. Fundamentalmente, se ha negado

1 Cf., por ejemplo, M. Huguet Galcerán, «El sexo de los ángeles y el Estado de derecho»; sobre los libros de C. Fernández Liria y L. Alegre, *Comprender Venezuela, pensar la democracia* [Hondarribia, Hiru, 2006] y *Educación para la ciudadanía. Democracia, capitalismo y Estado de derecho* [Madrid, Akal, 2007]; *Youkali. Revista crítica de las artes y el pensamiento* 5, pp. 143-150; J. D. Sánchez Estop, «De la Ilustración a la Excepción. Una discusión con las tesis del libro *Comprender Venezuela, pensar la democracia*», *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 40 (2007), pp. 345-360; J. Brown, «Comunismo o policía. Reflexiones al hilo de dos artículos del número 100 de *Viento Sur* (*Capitalismo y ciudadanía: la anomalía de las clases sociales*, de Carlos Fernández

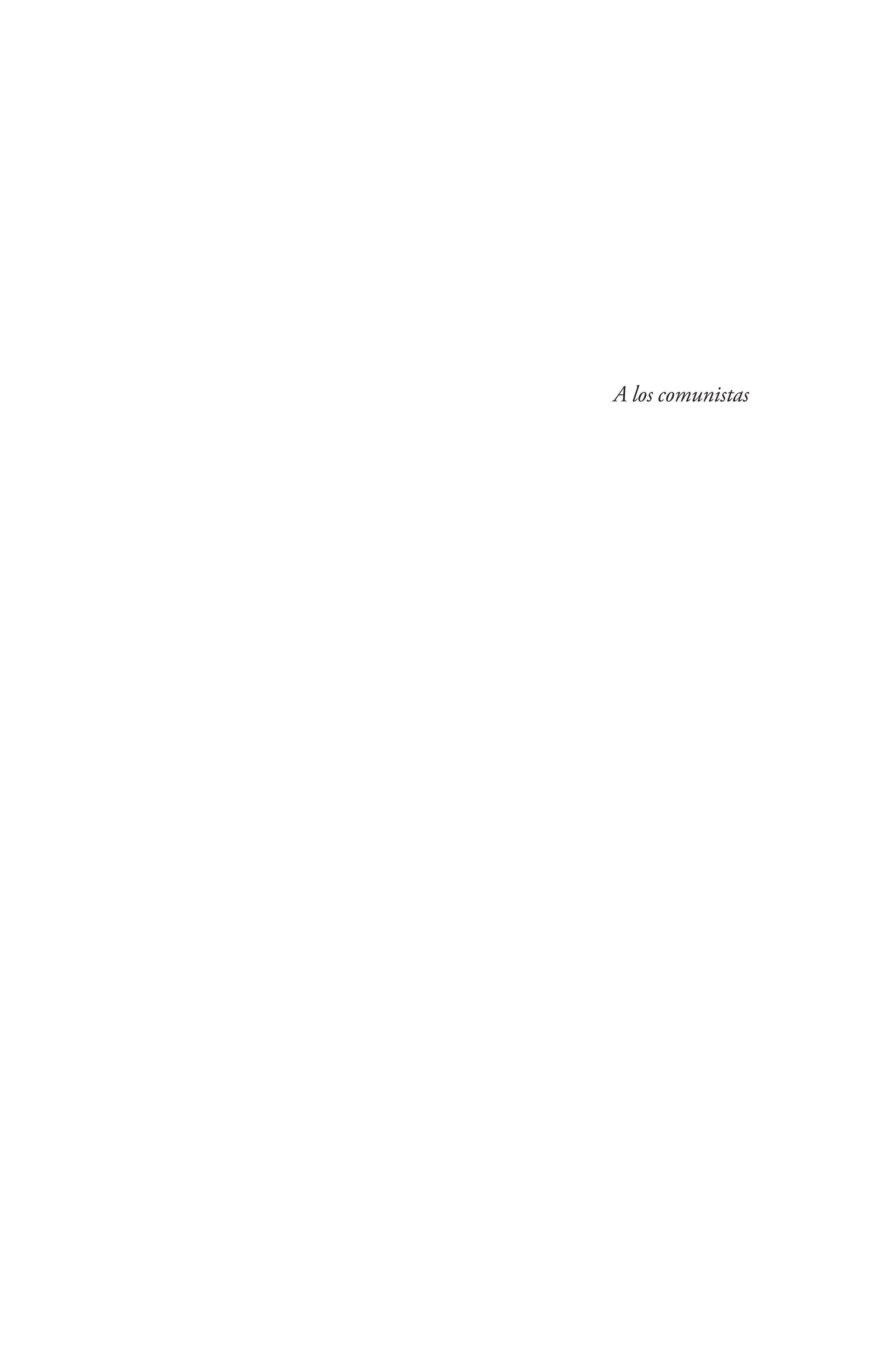
que sean tesis posibles dentro del marxismo e incluso dentro del materialismo. El presente libro contiene una lectura exhaustiva de *El capital* de Marx. No hay mejor ocasión para poner a prueba la pertinencia de estas críticas.

Santiago Alba Rico,
Hortichuelas Bajas, 15 de agosto de 2009.

Liria y Luis Alegre Zahonero y «*Democracia burguesa*»: *nota sobre la génesis del oxímoron y la necedad del regalo*, de Antoni Domènech) [http://www.vientosur.info/documentos/El%20comunismo.pdf]

EL ORDEN DE *EL CAPITAL*

POR QUÉ SEGUIR LEYENDO A MARX



A los comunistas

Introducción

La gravedad de la crisis económica que azota al mundo entero ha obligado a todos, del modo más dramático, a recordar que vivimos en una sociedad capitalista. El capitalismo ha vuelto a ponerse sobre la mesa como tema inexcusable: la administración estadounidense defiende la necesidad de intervenir para salvar el capitalismo; varios líderes europeos proponen refundar el capitalismo; casi toda la izquierda radical, tras años de complejos, vuelve a definir sus posiciones como anticapitalistas.

Pero ¿qué es el capitalismo? En principio, todos estamos bastante seguros de saberlo. Vivimos en ese sistema y lo padecemos; algunos incluso se mueven en él con tanta soltura que logran sacarle beneficio con enorme pericia. ¿Cómo no van a saber lo que es? Sin embargo, una vez formulada la pregunta, no podemos dejar de reconocer que no tiene una fácil respuesta. De hecho, suele hacer falta toda una Facultad en la ciudad de la ciencia para hacerse cargo de preguntas de ese tipo. De un modo similar, todos estamos razonablemente seguros de saber lo que es el espacio, el tiempo, la materia, la energía o el movimiento. ¿Para qué hacen falta entonces las facultades de Física? Pues, en primer lugar, para descubrir que no lo sabemos y, por lo tanto, formular las preguntas adecuadas y tratar de encontrar la respuesta. Ahora bien, ¿se ocupan actualmente en las facultades de Economía de atender a esa pregunta?

Evidentemente, todavía hay algunos economistas que sí, pero lo hacen cada vez más arrinconados por la presión que impone la ortodoxia (lo cual hace su trabajo aún más digno de elogio). En las facultades de Ciencias Económicas, que se van transformando progresivamente en escuelas de administración de empresas o de técnicas de mercado, se enseña generalmente a gestionar negocios

en el marco de las sociedades capitalistas, a moverse en ellas con desparpajo, a administrar su funcionamiento, a comprar y vender en los momentos adecuados o a localizar nichos de mercado. Prácticamente ha desaparecido el espacio para preguntar *qué es* eso del capitalismo. Desde el punto de vista de la organización de los saberes, es como si en las facultades de Física se enseñara ahora a desplazar cosas en el espacio y en el tiempo (pongamos, por ejemplo, a tirar piedras o a montar en monopatín), pero hubiera desaparecido la posibilidad de preguntar qué son el espacio y el tiempo.

Por eso, necesitamos más que nunca volver a leer a Marx. *El capital*, desde luego, no es de ninguna ayuda para saber cuándo comprar y vender; tampoco es especialmente útil para gestionar una empresa ni para administrar el capitalismo desde los poderes públicos. Por el contrario, lo único que Marx pretende es investigar *qué es* el capital; algo que, como ocurre en general con el trabajo teórico, suele interesar bastante poco a quienes buscan saber (o incluso ya saben) cómo manejarse con él con desenvoltura. Podría parecer de sentido común que moverse con destreza en el capitalismo es la mejor prueba de que se sabe todo lo que hay que saber al respecto, pero eso es en realidad tan absurdo como pretender que hacer ejercicio físico basta para saber física.

Si Marx ha unido su nombre al de otros grandes autores del pensamiento universal como Sócrates o Galileo ha sido, precisamente, por lograr formular, respecto a un terreno que había permanecido inexplorado hasta el momento, una pregunta tan desconcertante como las preguntas de la física. En efecto, fue Sócrates el que de un modo más radical se empeñó en llamar teoría solo a lo que cumpliese las condiciones del modo de preguntar de autores como Galileo o Marx y, con ello, fundó, por decirlo así, los cimientos de una ciudad distinta a todas las ciudades conocidas hasta el momento: la ciudad universitaria. Actualmente —con esa ofensiva neoliberal contra la universidad que se ha llamado en Europa Proceso de Bolonia, aunque responde en realidad a una directriz mundial dictada por la OMC—, se ha decidido desmontar piedra por piedra el edificio de la producción científica para subordinarlo por completo a los intereses del mercado. Pero eso no nos impide

seguir llamando ciencia a lo que se debería hacer en los departamentos de Física teórica y no, por ejemplo, a lo que se hace en el postgrado en *surf* de la Universidad de Mondragón o en la licenciatura en Empaquetados de la Universidad de Wisconsin. Ciertamente, según el nuevo imperativo, nada ha de tener cabida en la universidad si no satisface alguna demanda mercantil, pero, gracias precisamente al modo teórico de interrogar practicado por Sócrates, Galileo o Marx, tenemos al menos derecho a decir que eso no es el nuevo modo de hacer ciencia sino, sencillamente, el fin de la ciencia. En esta dirección, la destrucción de las facultades de Economía ha sido pionera (debido, sobre todo, a lo lucrativo del producto alternativo que podían ofrecer) y la expulsión de Marx de sus aulas no es, en efecto, demasiado sorprendente.

Sin embargo, la pregunta por la consistencia interna del capitalismo, tal como la formula Marx, se está abriendo paso como a codazos y, de un modo inesperado, se está produciendo una significativa recuperación del interés por *El capital*. Detonado por la grave crisis que está sacudiendo al capitalismo, el interés por la obra de Marx se está extendiendo más allá de los propios muros de la academia (especialmente en algunos países como Francia o Alemania). De repente, se descubre con asombro que ha entrado en una grave «crisis» —con dramáticas consecuencias para todos— una cosa que no sabemos muy bien *qué es* y, entonces, se vuelve a recordar que hubo una vez alguien empeñado en interrogar al capital con preguntas tan insólitas como las que le valieron a Sócrates su dimensión universal y, por cierto, su condena de muerte.

Ahora bien, volver la mirada hacia Marx para que nos ayude a entender lo que está ocurriendo exige rescatar su obra de ese *corpus* que generalmente se reconoce como «marxismo» (ya que así sigue estando fijado en todo tipo de manuales) y que, en realidad, no es más que el producto de una doctrina de Estado que se fue configurando al agitado ritmo de las decisiones políticas, sin hacer concesiones al sosiego, la tranquilidad y la libertad que requiere el trabajo teórico.

Entre los no pocos efectos desastrosos que tuvo para el marxismo este modo de establecer su versión oficial, quizá el de consecuencias

más dramáticas sea el haber regalado a la ideología liberal los conceptos fundamentales de la tradición republicana.

La ideología liberal ha hecho siempre los mayores esfuerzos por identificar de un modo indisoluble el capitalismo y los grandes ideales de la Ilustración vertebrados en torno a la noción de ciudadanía. Esto, desde luego, es fácilmente comprensible. No resulta extraño que se intenten utilizar siempre en provecho propio esas construcciones teóricas que constituyen, sin duda, grandes conquistas del espíritu humano. Lo que resulta verdaderamente desconcertante es que, de un modo inesperado, el enemigo te las entregue sin dar la más mínima batalla y sin pedir nada a cambio.

Ciertamente, el negocio no pudo ser más redondo para la ideología liberal. No hay nada mejor para defender la postura propia que presentarla indisolublemente unida a ciertas aspiraciones irrenunciables de la humanidad. De este modo, sin apenas oposición, el liberalismo económico logró con gran habilidad defender de un modo verosímil la perfecta unidad entre libertad, derecho y capitalismo como ingredientes imprescindibles de la sociedad moderna. El argumento puede resumirse en los dos pasos siguientes.

1. Tras siglos en los que te podían quemar a fuego lento por no compartir, por ejemplo, el dogma de la Trinidad, la sociedad moderna surgiría de la renuncia a imponer prescripciones vinculantes para todos. Tras siglos de supersticiones y mitos impuestos con carácter general, la sociedad moderna se instauraría sobre una nueva regla fundamental: nadie ha de tener derecho a imponerme qué debo creer o qué debo hacer según su propio criterio. Nadie ha de poder obligarme a comulgar con nada ni con nadie en contra de mi propia voluntad. El *orden* completo de la sociedad moderna estaría, pues, basado en el principio de libertad civil: nadie ha de tener derecho a meter las narices en mi vida siempre y cuando mi modo de actuar no suponga una amenaza para la libertad ajena. Este principio de libertad civil lo enuncia Kant afirmando que «nadie me puede obligar a ser feliz a su modo (tal como él se imagine el bienestar de otros hombres), sino que es lícito a cada uno buscar su felicidad por el camino que mejor le parezca, siempre y cuando no cause perjuicio a la libertad de los demás para pretender un fin

semejante»[1]. En realidad, el proyecto de fundar un Estado de derecho consistiría ante todo en romper con las ataduras y servidumbres ancestrales que prescriben con carácter obligatorio para todos qué se debe pensar, qué se debe hacer, qué se debe decir y en qué se debe creer.

2. Ahora bien, en lo relativo a cuestiones económicas, este principio nos llevaría de un modo automático a establecer una esfera del intercambio en la que nadie tuviera derecho a inmiscuirse en los acuerdos que se alcanzasen entre particulares (siempre, claro está, que no supusieran una amenaza para terceros). Si alguien quiere vender algo suyo y otro lo quiere comprar y se ponen de acuerdo en el precio, nadie tiene derecho a entrometerse. En estos intercambios, cabe esperar que cada uno persiga ante todo su propio interés (buscando lo que considere más beneficioso para sí mismo) y, desde luego, a partir del único principio de libertad puesto en juego, todo el mundo ha de tener derecho a hacerlo. Mientras no haya coacción, violencia, robo o amenazas, no habrá nada que objetar a la búsqueda del máximo beneficio individual. De este modo, el resultado de aplicar el principio de libertad civil a la esfera económica conduciría a un mercado generalizado en el que cada uno pudiese perseguir libremente su propio interés, es decir, conduciría a un sistema de mercado guiado por la obtención de beneficios y, por lo tanto, a un sistema capitalista.

Así pues, nos encontramos con que, sobre la base del principio de libertad civil, se obtendría, por un lado, el concepto de Estado de derecho y, por otro, el concepto de capitalismo. De este modo, resultaría evidente que ambos forman inseparablemente parte del mismo sistema al que denominamos sociedad moderna y, por lo tanto, carecería simplemente de sentido defender el proyecto político del Estado de derecho sin defender, al mismo tiempo, el capitalismo.

Lo sorprendente, como decimos, no es que la ideología liberal trate siempre de razonar así. Lo sorprendente es que, para rechazar este planteamiento, una parte fundamental de la tradición

1 «*Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*» (1793), Ak.- Ag., VIII, p. 290.

marxista, en vez de denunciar la estafa en la que se basa el argumento, lo diese en gran medida por bueno estableciendo que, si se quería acabar con el capitalismo, había al mismo tiempo que superar el derecho. La condena del capitalismo tenía que ir necesariamente de la mano del rechazo al «derecho burgués» y al «individualismo» que se halla en su base. El concepto de derecho, tal como es enunciado por los autores de la Ilustración, no sería más que la codificación del individualismo burgués y, por lo tanto, tendría que ser superado junto con la sociedad burguesa. Sin duda, debía considerarse un progreso histórico el haber librado a los hombres y mujeres de todas las supersticiones y ataduras serviles del pasado, pero el «derecho burgués», que encerraría a los individuos en sí mismos blindando el espacio para que persigan su propio interés, sería un producto específicamente moderno, fruto de una sociedad basada en la producción de beneficios y, por lo tanto, debería ser superado junto con el capitalismo. El siguiente paso en la evolución de la humanidad habría que buscarlo en la recuperación dialéctica de la comunidad a través del Estado socialista. Así pues, el Estado de derecho constituiría la *negación* de las comunidades cerradas, opacas y excluyentes, dando lugar a una sociedad marcada por el egoísmo individualista que, sin embargo, constituiría un progreso respecto a la etapa anterior (tejida por todo tipo de lazos tribales y supersticiosos). En cualquier caso, estaría pendiente el momento de *negación de la negación*, en que se recuperaría una densidad comunitaria y una consistencia moral tan impecable que perfectamente se podría prescindir del derecho; una sociedad, en definitiva, tan felizmente marcada por el compromiso comunitario que pudiese por fin prescindir del sistema individualista de conceptos que caracteriza a la sociedad burguesa, es decir, ese sistema integrado por derecho y capitalismo.

Ciertamente, no hace falta recordar el tipo de efectos que se generan cuando se considera que las libertades individuales, las garantías jurídicas y la autonomía personal son elementos «burgueses» que deben ser superados. Lo que nos interesa aquí es solo ver que aquel modo de defender el capitalismo y este modo de rechazarlo tendrían en común, sin embargo, el núcleo central de la argumentación, a saber, la tesis de la unidad indisoluble entre derecho y capitalismo.

Ahora bien ¿en qué medida participa Marx de este modo de pensar?, ¿es así como razona en *El capital*?, ¿refleja esta interpretación su orden de prioridades?, ¿su análisis de la sociedad moderna establece el derecho y el capitalismo como dos caras de la misma moneda?, ¿es siquiera posible obtener una interpretación de ese tipo a través de una lectura detallada de su obra de madurez? Según trataremos de demostrar aquí, la crítica de Marx a la sociedad moderna está realmente muy lejos de compartir por completo la columna vertebral de la ideología liberal. En efecto, su crítica a la economía política constituye ante todo una impugnación del lugar teórico que el liberalismo asigna a cada concepto. Lo que proporciona Marx ante todo es un mapa completamente distinto en el que, con extraordinario rigor, se impide del modo más radical confundir los conceptos y las leyes que efectivamente rigen la sociedad moderna (a saber, las leyes del capitalismo) con los conceptos y leyes por los que la sociedad moderna *pretende estar regida* (a saber, las leyes del derecho). En efecto, en su *Crítica de la economía política* constituye un paso fundamental desactivar por completo el modo como la sociedad moderna se cuenta a sí misma, muy especialmente en lo relativo a la presunta identidad entre el capitalismo y el proyecto político de la Ilustración. De hecho, vamos a defender que, a partir de Marx, derecho y capitalismo, lejos de ser dos caras de la misma moneda, constituyen dos elementos radicalmente incompatibles entre sí. En efecto, para Marx no solo es imposible *deducir* el capitalismo de los conceptos de libertad, igualdad y autonomía, sino que incluso la mera compatibilidad entre el mercado capitalista y esos principios es puramente ficticia. Así pues, lo que la obra de Marx vendría a demostrar es más bien que el concepto de capitalismo es *radicalmente incompatible con los principios más básicos del Estado civil.*

En otros textos como *Comprender Venezuela, pensar la democracia*[2] o *Educación para la ciudadanía*[3], hemos intentado demostrar que la presunta compatibilidad entre capitalismo y derecho es

2 Hondarribia, Hiru, 2006.
3 Madrid, Akal, 2007.

puramente ilusoria y, en realidad, constituye uno de los mitos más característicos a través de los cuales el capitalismo pretende legitimarse. En los foros donde hemos tenido ocasión de defenderlo, al margen del interés despertado, se ha puesto muy en duda la posibilidad de hacer compatible esta tesis con la obra de Marx. Así, por ejemplo en el III Foro Internacional de Filosofía (Caracas, 2007), pensadores como Marta Harnecker o Michael Lebowitz argumentaron contra el carácter marxista de ese planteamiento. Presentamos por fin aquí la lectura de *El capital* en la que nos basamos para sostener que la radical incompatibilidad entre derecho y capitalismo es una tesis estrictamente marxista.

Actualmente es ya posible y también necesario aprender a leer *El capital* de un modo que nos permita distinguir la teoría de Marx de todas las modificaciones realizadas por la ideología de Estado que cristalizó en su momento con el nombre de «marxismo». Para ello, hay que analizar con todo detalle el *orden* de *El capital,* es decir, la estructura teórica de esta obra y, por lo tanto, la estructura política que se analiza por medio de ella. Ahora bien, conviene adelantar que la cuestión del orden de *El capital* no está en absoluto exenta de una serie de dificultades que, de momento, podemos condensar en el siguiente problema: Marx comienza *El capital* con un análisis del concepto de mercancía y, por lo tanto, de la idea de mercado. En el marco de la sociedad moderna, no cabe entender por mercado nada más que un espacio de confluencia entre sujetos jurídicamente reconocidos como *libres* e *iguales* que negocian entre sí para intercambiar bienes de los que son legítimamente propietarios. Así pues, la idea de mercado de la que parte *El capital* (y en la que se basan conceptos clave como el de «valor») toma como fundamento los principios jurídicos de libertad e igualdad. A partir de ahí (es decir, tras la primera sección), Marx parece ir deduciendo el resto de los conceptos que necesita poner en juego para sacar a la luz las leyes que rigen la sociedad capitalista. Sin embargo, ya desde la segunda sección, surge la necesidad de dar cuenta de la compatibilidad de los nuevos conceptos que van surgiendo con los conceptos que, correspondientes a la idea de mercancía, sirvieron como punto de partida. Esta cuestión requiere una pormenorizada investigación. Pero

hay algo que ya puede adelantarse: de cómo se interprete ese recorrido, es decir, de cómo se interprete *el orden de El capital,* dependerá en gran medida la relación que quepa localizar entre derecho y capitalismo. En efecto, si fuera posible *deducir* el capitalismo a partir de los conceptos que toma Marx como punto de partida, habría que admitir que los conceptos de libertad e igualdad (en los que se basa la idea de mercancía) bastan para derivar de ellos las leyes de la sociedad moderna.

De este modo, todos los intentos de interpretar el orden de *El capital* como un mero despliegue (ya fuese en clave dialéctica o no) del contenido de la Sección 1.ª, compartirían en gran medida el modo como la sociedad moderna se cuenta a sí misma la relación que se encuentra en su base entre derecho y capitalismo.

En todo caso, nada de esto puede apenas plantearse (y menos resolverse) sin una lectura rigurosa no solo del desarrollo de *El capital,* sino también de los prólogos y los epílogos en los que Marx explica lo que va a hacer o lo que ha hecho. Estos textos han de servir para plantear la cuestión en los términos en los que lo hace el propio Marx y, a partir de ahí, se impone ajustar cuentas con la tradición marxista, empezando por todo lo relativo al presunto método dialéctico supuestamente utilizado en *El capital.*

Dicho esto, debemos señalar que, aunque este es un libro de filosofía y no de economía, para sostener la interpretación que defendemos ha resultado imprescindible tomar postura respecto a determinadas cuestiones económicas. Sabemos de antemano que algunas de ellas van a ser criticadas. Esto, sin duda, es completamente inevitable ya que, después de tantas décadas de polémicas, los economistas marxistas siguen sin ponerse de acuerdo respecto a cuestiones fundamentales y, por lo tanto, se defienda lo que se defienda, va a haber alguien que sostenga la postura contraria en la controversia de la que se trate. En todo caso, hay algunas objeciones a las que queremos adelantarnos desde el primer momento, ya que, honestamente, consideramos que se deben más bien a un malentendido y, sin embargo, sabemos con certeza que se van a presentar. De hecho, se trata de objeciones que ya se han realizado al hilo de algunos artículos publicados anteriormente por los autores.

La primera de las acusaciones que consideramos completamente infundada es la que nos presentaría como autores neorricardianos en vez de marxistas. A este respecto, consideramos que confundir el concepto de valor que defendemos con el de Sraffa (máximo exponente del planteamiento neorricardiano) es algo tan desatinado como confundir el concepto de valor que utiliza Marx con el de Ricardo. Debemos notar que también algunos grandes economistas del siglo XX han confundido esto último. Por ejemplo, Schumpeter consideraba que la teoría del valor de Marx era en lo esencial idéntica a la de Ricardo. Sin embargo, nos parece evidente que hay una diferencia irreductible que tiene que ver, ante todo, con la función fundamental que se asigna en cada caso a la teoría del valor. En efecto, Ricardo construye el concepto de valor básicamente como una teoría de la determinación de los precios, es decir, de las proporciones de intercambio entre las mercancías individuales. En este sentido, se trataría más que nada de una herramienta orientada al análisis del mercado. Por el contrario, para Marx constituye ante todo una herramienta imprescindible para el análisis de la distribución social y de la asignación global entre las clases. En efecto, no hay otro modo de entender la importancia que, como veremos, da Marx al concepto de valor en lo relativo a la cuestión de los «totales» (cuando es obvio que en el mercado nunca hay intercambio entre los totales sino solo entre las partes, es decir, entre las mercancías individuales). Pues bien, la distancia que media entre los conceptos de valor de Ricardo y Marx (distancia que, como decimos, ha pasado en ocasiones inadvertida) es la misma que media entre el concepto neorricardiano y el nuestro. En este sentido, resulta muy improcedente tildarnos de «neorricardianos». Hay tanta base para ello, como la habría habido para tildar a Marx de ricardiano. Otra cosa distinta es que, como no puede ser de otro modo en el terreno de la ciencia, no podamos ignorar que Sraffa supone un importante progreso respecto a Ricardo y, por lo tanto, no podamos por menos de leer a Marx en polémica con el primero. Como es evidente, eso no nos convierte en neorricardianos. Significa, simplemente, que tenemos la firme convicción de que si Marx hubiese escrito hoy *El capital*, no habría discutido y tomado como punto de partida a Ricardo sino a Sraffa.

Queremos adelantarnos a una segunda objeción: la que consideraría antimarxista el uso que hacemos del concepto de equilibrio. El concepto de «equilibrio» o «equilibrio general» ha sido siempre denostado en la tradición marxista debido al uso que hace de él la economía neoclásica. Para hacerse cargo de la hostilidad que genera el modo de proceder que arranca con León Walras, basta remitirse a títulos tan elocuentes como el del artículo que escriben Freeman y Carchedi en el libro *Marx and non-equilibrium economics*, del que ellos mismos son editores: «*The psychopatology of Walrasian marxism*». Esa psicopatología sería un asunto muy grave en nuestro caso. No obstante, es obvio que en *El capital* opera algo al menos análogo al concepto de equilibrio. Ciertamente, Marx demuestra que la sociedad capitalista no está nunca ni puede estar en equilibrio. Sin embargo, sí es necesario en el planteamiento de Marx algún concepto que nos permita saber en qué sentido presionarán los correctivos del mercado en cada una de las situaciones de desequilibrio que, en efecto, constituyen la realidad. Y, ciertamente, solo es posible saber en qué sentido presionarán los correctivos (atrayendo o ahuyentando capitales, desplazando trabajadores, etc.) si se acepta la validez de algún concepto al menos análogo al de previsible (aunque siempre irreal) equilibrio en un sistema de competencia dado. Evidentemente, nada de esto implica afirmar que la realidad esté realmente en algún momento en equilibrio.

Por último, conviene adelantarse a la objeción que nos reprocharía las simplificaciones que realizamos. En efecto, para explicar algunos conceptos, proponemos modelos extraordinariamente simplificados (por cierto, tal como hace Marx). Es indiscutible que un modelo de solo tres sectores (y en ocasiones dos, e incluso uno solo) no se corresponde ni remotamente con la complejidad de lo real. Sin embargo, para denunciar la ilegitimidad de una simplificación no basta con demostrar que es muy simple y no se corresponde con la riqueza de lo real. Por el contrario, hay que demostrar que, cuando se añade la complejidad necesaria, no solo se complica el asunto sino que se modifica sustancialmente el problema. Sin embargo, lo que hemos intentado demostrar es precisamente que si, en vez de tres sectores, introducimos diez mil, tendremos un cálculo más complicado, pero no un problema distinto.

Respecto a la organización del libro, solo queremos en esta introducción señalar que, aparte de las notas a pie de página (en las que solo se incluyen referencias bibliográficas), el texto está escrito con dos tamaños de letra distintos con el objetivo de que se puedan realizar dos niveles de lectura. En efecto, el texto en letra más grande se tendría que poder leer de un modo autónomo. Por su parte, en letra pequeña se introducen, por un lado, fragmentos que pueden ser de interés a quienes pretendan un estudio más en profundidad de la obra de Marx (pero que podrían resultar superfluos a quienes busquen en este libro más bien una introducción a *El capital*) y fragmentos en los que se proporciona una fundamentación o una explicación adicional de lo que defendemos pero que, en todo caso, no resultan imprescindibles para poder seguir el argumento.

Por otro lado, también —señalados con una raya a un lado— se introducen algunos comentarios, desarrollos o anotaciones que, generalmente, suelen encontrarse en notas a pie de página. El motivo por el que los hemos incorporado en el cuerpo del texto ha sido, más que nada, para obligarnos a nosotros mismos a evitar que esos comentarios al margen supongan una interrupción de la línea argumental que termine dificultando la lectura (tal como, en ocasiones, ocurre con las notas a pie de página).

Dicho todo esto, no nos queda para cerrar esta introducción más que, con Marx, dar nosotros también la bienvenida a todos los juicios fundados en la crítica científica. Confiamos, eso sí, en que esa crítica se haga del modo más honesto y menos dogmático posible. En un mundo tan injusto como el nuestro, la verdad desnuda debe ser siempre el principal aliado de los explotados. Y, desde luego, la causa de la verdad no puede encontrar nada útil en la obsesión por mantener inmaculado el *corpus* doctrinal de lo que fue una ideología de Estado (ideología que, además, jamás hizo grandes esfuerzos por ser rigurosa con la letra ni con el espíritu de Marx). Por otro lado, *El capital* no es una obra terminada. Excepto el libro primero, el resto quedó, a la muerte de Marx, muy lejos de recibir su visto bueno para la publicación. El siglo y medio de controversias interminables respecto a los mismos temas dan también buena

muestra de la oscuridad que existe en algunos puntos, y seguir disimulando para intentar que no se note es algo inaceptable desde el punto de vista tanto de la verdad como de la justicia. La fecundidad de la teoría marxista seguirá cercenada mientras se sigan disimulando las dificultades, rellenando con propaganda los huecos del desarrollo científico, realizando deducciones confusas y fingiendo que se entienden con total claridad, colocando gráficos allí donde faltan conceptos y presentando como certezas absolutas las tesis más dudosas. Por nuestra parte, hemos tratado de adoptar el mayor compromiso posible con la claridad y la sencillez, movidos por la convicción de que un texto transparente es la única garantía que se puede ofrecer contra los recovecos que necesita cualquier engaño para poder anidar. En qué grado lo hayamos conseguido es algo que, como es lógico, no podemos juzgar nosotros.

Primera parte

RESCATAR A MARX DEL MARXISMO. CONSIDERACIONES SOBRE EL ÍNDICE DE *EL CAPITAL*, EL PREFACIO DE 1867 Y EL EPÍLOGO DE 1873

Capítulo 1
El problema de la teoría del valor

1.1. Marx como el Galileo de la historia

Comenzar comparando a Marx con Galileo implicaría haber tomado ya algunas decisiones sobre los aspectos más relevantes de su obra. Supondría, sobre todo, resaltar el hecho de que, a partir del momento en que el proyecto teórico de Marx se encuentra más consolidado, su trabajo no parece desenvolverse en el marco de una discusión interna a lo que solemos entender por historia de la filosofía. Podríamos decir que, a partir de 1845, tras redactar con Engels una demoledora crítica del universo filosófico alemán, Marx ya no se volverá a sentir muy interesado en discutir con filósofos. Hasta el año de su muerte, en 1883, Marx parece más bien haber encontrado sus interlocutores naturales en lo que hoy puede considerarse la historia de la economía. Y es por su intervención en la arena de la economía por lo que podría tener sentido compararle con un científico como Galileo en lugar de con un filósofo como Hegel o Feuerbach.

Bien es verdad que esta peculiar evolución de su obra fue vivida por el propio Marx como una especie de fatal contratiempo. En una carta fechada el 2 de abril de 1851 le escribe a Engels: «Voy tan adelantado que, en cinco semanas, habré terminado con toda esta lata de la economía (…). Esto comienza a aburrirme. En el fondo, esta ciencia no ha hecho ningún progreso desde Smith y Ricardo, a pesar de todas las investigaciones particulares y frecuentemente muy delicadas que se han realizado»[1]. Una vez arregladas las cuentas con tanta mediocridad, Marx pensaba dedicarse

1 MEW, 27, p. 228.

a cosas más interesantes. Siempre le rondó por la cabeza, por ejemplo, escribir diez páginas sobre el asunto de la dialéctica hegeliana, un asunto que luego sería tan profusamente discutido por la herencia marxista. Pero la magnitud del contratiempo con la economía parece que fue tan intensa como extensa, pues el caso es que Marx murió treinta años después, tras acumular millares de página de discusión sobre las leyes económicas del capitalismo y dejando *El capital* a medio acabar, sin haber encontrado, por lo visto, el tiempo necesario para escribir diez páginas destinadas a la historia de la filosofía.

Pese a todo ello, y por algún motivo, hoy no localizamos la obra de Marx fundamentalmente en ese terreno en el que con más tozudez se desenvolvió, si bien es cierto que es muy difícil encasillarla en un sitio o en otro. Galileo se nos presenta como el padre de la física moderna. A Marx nos lo presentan más bien como el padre de una escuela filosófica: el «marxismo», el «materialismo dialéctico», el «materialismo histórico», etc.

Bien es verdad que las ciencias han nacido de la historia de la filosofía y que en su consolidación siempre hay materia para interminables discusiones filosóficas. El nacimiento de la física matemática forma parte, sin duda, de los acontecimientos propios de la historia de la filosofía e interesa a esta se la entienda como se la entienda. Galileo no solo interesa a los físicos. Interesa a los filósofos. Pero no es en este sentido en el que contamos con Marx cuando lo localizamos entre las páginas de la historia de la filosofía. Su pertenecer a ella es más bien esgrimido como una prueba de que Marx no logró efectivamente establecer una ciudad científica que, en referencia al «continente historia», se sostuviese sólidamente sobre sus propios cimientos, unos cimientos que habrían sido, en efecto, de índole económica. No es que la historia de la filosofía se haga eco de su aportación científica, es que, una vez que la economía se ha desentendido por completo de Marx, su obra ha quedado aparcada en la historia de la filosofía como se abandona un coche usado en un desguace.

Ahora bien, puede ser que el destino de esta ciudad científica que prometía el marxismo haya estado ligado al destino político de las internacionales comunistas y que, la derrota de estas, haya dejado

en ruinas, al mismo tiempo, las incipientes construcciones teóricas de una civilización científica que podría haber llegado a ser y no fue. Uno podría imaginar —sin duda con cierta dificultad— que una monumental derrota de las revoluciones burguesas y de los movimientos políticos y económicos iniciados desde el siglo XVI hubiera, al mismo tiempo, acallado la voz de la naciente física moderna, de tal modo que sus cimientos hubieran dormido durante siglos, medio olvidados en una especie de Medievo alargado, a la espera de que se construyeran sobre ellos todas esas instituciones y universidades en las que investiga, enseña, trabaja y almacena su información la comunidad científica actual. Para juzgar con fundamento si no nos encontramos ante un caso semejante respecto a lo que Marx intentó fundar, sería preciso, ante todo, retrotraer la cuestión al terreno en el que este pensador trabajó y ver qué es lo que actualmente se levanta sobre él.

En primer lugar, por tanto, habría que considerar cómo se las arregla con la obra de Marx la «economía convencional moderna» —como gustó de llamarla Samuelson[2]—, es decir, qué hacen con Marx aquellos en los que presumiblemente él habría comenzado por localizar a sus interlocutores «naturales». Lo que pasa es que esto es, precisamente, lo más difícil, al menos si lo pretendemos convertir en una cuestión de derecho y no en una mera cuestión de hecho. Pues, *de hecho*, la «economía convencional moderna» no hace nada con Marx. Y si, *de iure*, debería hacer algo, dilucidarlo obligaría a reproducir una situación que difícilmente se da: estar en condiciones de dominar técnicamente esa casa de la desolación seudocientífica que es la economía y, al mismo tiempo, haberse puesto de acuerdo, de algún modo, en la interpretación de la obra de Marx, cosa que un siglo de tradición marxista atravesada de polémicas y encrucijadas políticas no fue capaz de hacer jamás.

¿Qué Marx es el que deberíamos poner en diálogo con la economía? Tenemos, sin duda, la propia obra de Marx. Aunque ahí comienzan ya las dificultades.

La obra de Marx, en la que trabajó la mayor parte de su vida, es *El capital* (*Crítica de la economía política*). Por sí misma, tiene ya

2 *Economía*, Madrid, McGraw-Hill, 1986, p. 1095.

el inconveniente de no estar acabada. De ella contamos, en vida de Marx, con dos ediciones alemanas (1867, 1872) y una francesa (1872-1875), pero solo del Libro I. Los otros tres libros que Marx tenía previstos son, como se sabe, un conjunto de borradores a medio terminar o medio empezar. Todo esto no ha facilitado las cosas. Por otra parte, contamos con otra obra monumental de Marx que en 1858 estaba, en cambio, casi terminada: los famosos *Grundrisse* (*Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, 1857-1858). Pero, por algún motivo, precisamente cuando podría haber sido rematada para su publicación, Marx decide reelaborar y publicar dos escuálidos capítulos (*Para la crítica de la economía política*, 1859), guardar en un cajón todo lo demás y volver a empezar desde el principio, parece obvio que no para escribir la misma obra, sino para escribir otra que él debió considerar en algún momento distinta o incompatible con la anterior[3]. Esto tampoco ha facilitado las cosas. Marx decide no publicar lo que termina y lo que decide publicar no lo termina, porque se muere en el camino. Una anécdota que citaba Martin Nicolaus puede contribuir a formar una rápida idea sobre este tipo de dificultad con el que nos encontramos frente a la obra de Marx: «Se dice que tres años antes de su muerte, al ser interrogado acerca de la eventual publicación de sus obras completas, respondió secamente: "Primero habría que escribirlas". Por ese entonces Marx consideraba a la mayoría de sus primeras obras —obras que tanto entusiasmo han suscitado en los intérpretes contemporáneos— con un escepticismo que lindaba con el rechazo. Y hacia el final de su vida tenía una dolorosa conciencia de que los trabajos que había presentado o estaba a punto de presentar en público eran tan solo fragmentos»[4].

Con esto solo queremos decir que el asunto de ponerse de acuerdo sobre el sentido de la intervención teórica de Marx era, incluso en el interior de la tradición marxista que dedicó décadas —cuando las dedicó— a una lectura concienzuda, algo que se enfrentaba a dificultades de principio muy graves. Tanto más cuanto que el

3 Cf. Prólogo de la primera edición de *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política,* Madrid, Siglo XXI, 1971, pp. XLVI y ss.

4 *Ibid.,* p. XXI.

destino de esta lectura estaba constantemente ligado a cuestiones políticas de la máxima gravedad y trascendencia, de tal modo que, antes de que se comprobara o se estudiara si Marx decía una cosa u otra, casi siempre estaba ya decidido lo que tenía que decir. La lectura de Marx se desplegó en la arena política mucho más que en el terreno de la economía convencional y, de ahí, fue desplazándose hacia el cajón de sastre de la filosofía, hasta que, finalmente, la derrota política de las tradiciones comunistas acabó por arrinconar la cuestión —a partir de la década de los ochenta— en algo así como las facultades de Filosofía e Historia, normalmente en forma de cuatro lugares comunes estereotipados por completo, alejados de toda seriedad y, por supuesto, de toda verdad. Solo recientemente se empieza a intentar poner remedio a esta vergüenza académica (la obra de Michael Heinrich, *La ciencia del valor*, ha tenido en Alemania, por ejemplo, una gran importancia). Pero respecto a la tarea de hacer regresar la lectura de Marx al lugar que debería corresponderle de forma más inmediata y natural, el de la economía heredera de aquella con la que él discutió, las dificultades parecen casi insalvables, como si, en este caso, se estuviera jugando con fuego. Como decíamos, la economía no se ocupa de Marx; y la hipótesis que hemos introducido bajo el rótulo «Marx como el Galileo de la historia» (y el hecho de que la cosa se ventilara en la arena de la economía) no tiene, allí, la más mínima posibilidad de ser ni tan siquiera tomada en consideración. Tan solo admitir que pudiera tener sentido sería como aceptar poner en tela de juicio, desde su misma base, toda la urdimbre con la que se teje una ciencia que, aunque en realidad no lo sea, sí pretende serlo o por lo menos pretende estar muy cerca de ello. La metáfora en cuestión nos obligaría a imaginar una situación paralela a una especie de alquimia pretenciosa e institucionalizada que tuviera que replantearse si no habría hecho mal en haber dejado de lado, desde el primer momento, a Lavoisier, Gassendi o Galileo.

Por otra parte, levantar la más mínima duda al respecto supondría plantear demasiado abiertamente la cuestión del papel ideológico y legitimador que la economía cumple respecto al sistema de producción que pretende estudiar. Pues es notorio que

Marx, al mismo tiempo que un estudioso «desinteresado» de las leyes de la sociedad capitalista, era, además, comunista. Y si bien es cierto que, en un sentido, las dos cosas no tienen nada que ver, pues la verdad o falsedad no se deciden políticamente, en otro sentido sí tienen mucho que ver, pues hay verdades que, una vez que salen a la luz, interpelan muy eficazmente a la moral y la política. El problema es que, si Marx hubiera logrado en su obra aislar realmente lo que pretendía aislar —«la ley fundamental de la sociedad moderna»[5]—, es decir, si tuviera razón o parte de razón (lo que hay que decidir con criterios internos a la comunidad científica y no políticamente), sería incluso moralmente insensato no ser, como fue él, comunista. Si los matemáticos hubieran descubierto algún día que el cuadrado de la hipotenusa no lograba ser la suma del cuadrado de los catetos más que a fuerza de hipotecar la vida de la mayor parte de la población mundial, de tal modo que al deducir el teorema de Pitágoras salpicara la sangre en las pizarras, el teorema en cuestión seguiría siendo verdadero o falso en virtud de criterios puramente matemáticos y no políticos, pero los matemáticos tendrían sin duda inclinaciones subversivas frente al orden de los triángulos rectángulos. Los matemáticos no se enfrentan a este tipo de problemas. Pero la más mínima penetración científica en el «continente de lo histórico» se ve enseguida envuelta en ellos. De ahí que los errores en economía hayan sido y sean mucho más tenaces y mucho más impermeables a la dilucidación científica desinteresada. En los prólogos y epílogos a *El capital*, Marx expresaba ya el problema con mucha contundencia:

> En el dominio de la economía política, la *investigación científica libre* no solamente enfrenta al mismo enemigo que en todos los demás campos. La naturaleza peculiar de su objeto convoca a la lid contra ella a las más violentas, mezquinas y aborrecibles pasiones del corazón humano: las furias del interés privado. La Alta Iglesia de Inglaterra, por ejemplo, antes perdonará el ataque a treinta y ocho

5 MEGA, II, 6 (*Das Kapital. Kritik der Politischen Ökonomie*. Hamburg, Erster Band, 1872), p. 67.

> de sus treinta y nueve artículos de fe que a un treintainueveavo de sus ingresos[6].
>
> Las campanas tocaban a muerto para la economía burguesa científica. Ya no se trataba de si este o aquel teorema era verdadero, sino de si al capital le resultaba útil o perjudicial, cómodo o incómodo, de si contravenía o no las ordenanzas policiales. Los espadachines a sueldo sustituyeron a la investigación desinteresada, y la mala conciencia y las ruines intenciones de la apologética ocuparon el sitial de la investigación científica sin prejuicios[7].

Así las cosas, la economía no se ocupa de Marx. Hasta finales de la década de los setenta, mientras los estudios de economía todavía gozaban de una cierta sensatez keynesiana, uno de los manuales más clásicos de las licenciaturas fue el libro de Samuelson (premio Nobel, 1970), el cual, en su versión de 1989, tenía todavía capítulos que hoy día —cuando el radicalismo neoliberal ha dejado al keynesianismo moderado en la extrema izquierda— serían considerados casi subversivos. Sin embargo, el parágrafo que Samuelson dedicaba a la obra «económica» de Marx, constaba de cuatro párrafos que citamos a continuación:

> La economía de Marx comienza con la *teoría del valor-trabajo*. Supone que lo que da valor a una mercancía es la cantidad total de fuerza de trabajo (*sic*) utilizada para producirla (tanto el trabajo directo como el indirecto necesario para construir los edificios o la maquinaria en el proceso productivo). Marx se dio cuenta de que en el capitalismo competitivo los precios de mercado no eran necesariamente iguales a los valores-trabajo. ¿Por qué no? Porque los capitalistas reciben unos ingresos adicionales a los costos laborales: una plusvalía. Por *plusvalía* Marx entendía la diferencia entre los ingresos y el costo laboral total directo e indirecto. ¿De dónde procede esa diferencia? Del hecho de que los trabajadores se ven obligados a vender su trabajo a los capitalistas y los capitalistas les pagan solamente una parte del valor de su producto. En el caso elemental en el que

6 *Idem*.
7 *Ibid*., p. 702.

> no se utiliza maquinaria, la tasa de plusvalía (o *tasa de explotación*) es simplemente el cociente entre los beneficios y los salarios. Una persona que dominara los conceptos de la economía moderna podría preguntarse: ¿qué se gana viendo la economía capitalista a través de las lentes marxistas? Un estudio cuidadoso muestra que la teoría de los precios de Marx difiere poco de la que expuso Ricardo cincuenta años antes. La esencia de la visión de Marx fue, por el contrario, dejar al descubierto la naturaleza del beneficio[8].

Así planteadas las cosas, la discusión queda abortada nada más comenzar. El problema es que Marx no dice en absoluto lo que Samuelson dice que dice. Es más, aquí no hay siquiera la posibilidad de fundar un «diálogo de sordos», porque la cuestión es casi «sintáctica»: la sintaxis de la teoría de Marx impide decir cosas de ese tipo.

Por lo general, no es fácil encontrar en los manuales con los que se forman los economistas ni muchas más líneas dedicadas a Marx, ni tampoco mucho mejores. Este es solo el caso más chocante no meramente por tratarse de un autor al que podemos considerar casi un clásico (o, como mínimo, uno de los economistas más importantes del siglo XX), sino porque, además, nos encontramos con un autor que, en el mismo manual, dice, sin embargo, cosas bien interesantes sobre el socialismo e incluso dice ciertas cosas sobre la economía soviética que hoy vendría muy bien releer (Samuelson dedica cuatro párrafos a Marx pero a Hayek —a quien se otorgaría a su vez el Nobel en 1979, coincidiendo con el desplome de la hegemonía keynesiana en economía— le dedica dos líneas, tildándolo de extremista libertario, es decir, para entendernos, de «salvaje neoliberal»). Además, y esto es sin duda lo más sorprendente, se trata de un autor que ha sido incluso capaz de intervenir con una solvencia muy notable en determinadas polémicas a propósito de la teoría económica marxista. Así, por ejemplo, cabe destacar su extraordinaria intervención en la polémica en torno al denominado «problema de la transformación» (de valores en precios) con el artículo «*Understanding the Marxian Notion of Exploitation: A Summary of the So-Called Transformation Problem Between*

8 *Economía,* ob. cit., p. 934.

Marxian Values and Competitive Prices»[9]. De hecho, en esa intervención parece mostrar un conocimiento de Marx incompatible con el desatinado resumen que ofrece a los estudiantes en su célebre *Manual de economía*. En todo caso, el objetivo aquí no es intentar buscar alguna explicación razonable a este hecho insólito. En realidad, no nos preocupa mucho la causa del disparate: pudiera ocurrir que esa parte del *Manual* no la hubiera escrito (y ni siquiera revisado) él mismo, o que pensara que sus estudiantes solo entenderían una explicación dada en los términos de la economía ortodoxa, con lo cual queda ese Marx imposible. Lo que importa resaltar aquí es que Marx no forma parte de lo que estudian y discuten los economistas, unas veces porque lo que estudian bajo ese nombre está muy lejos de parecerse a Marx, y otras porque, sencillamente, ya ni se menciona a nadie con ese nombre.

Sin embargo, entre los grandes economistas clásicos del siglo XX, el juicio que J. A. Schumpeter (1883-1950) vierte sobre la obra de Marx «como economista», sí puede resultarnos de mucha utilidad. Eran otros tiempos y otro carácter. Schumpeter sí ha leído a Marx y, en realidad, muy bien leído. Afronta, además, el trabajo de discutir con él juzgándolo en la arena de la economía, con rigor y sin prejuicios. Para nuestros propósitos, el famoso capítulo de Schumpeter «Marx como economista»[10], es, por su misma retórica, de lo más ilustrativo; pues Schumpeter plantea los términos de la discusión en el mismo sentido que estamos ensayando: Marx *podría* haber sido lo que *pretendía ser*, el Galileo de la historia y el padre de la economía científica (aunque eso de la «economía científica» acabara por ser, en sus manos, algo que difícilmente llegaríamos a reconocer como «economía»). En cierta forma, Schumpeter plantea las cosas retóricamente como si se tratase de volver a juzgar a un nuevo Galileo, solo que, en este caso, el veredicto final de la ciencia, independientemente del emitido por los tribunales del momento, «tiene que ser adverso a Marx»[11].

9 *Journal of Economic Literature* 9 (1971), pp. 399-431.
10 *Capitalismo, socialismo y democracia*, Barcelona, Folio, 1996, pp. 47-75.
11 *Ibid.,* p. 72.

1.2. Marx, juzgado como economista

1.2.1. Un texto de Schumpeter (1942)

Probablemente haya pocos economistas honrados que no reconozcan que esa disciplina vacilante que se traen entre manos y a la que llaman «economía» necesitaría de algo así como de un Galileo para convertirse en una auténtica ciencia. Ahora bien, una cosa es eso y otra admitir siquiera la posibilidad de que ese Galileo pudiera haber sido Marx. Schumpeter, al menos, admitió que tuviera sentido el *plantearlo*. Por mucho que, como vamos a ver, en la obra de Marx diagnosticara un monumental fracaso, su exposición de «Marx en tanto que economista» nos interesa vivamente por la siguiente razón: si la fórmula que convierte a Marx en un Galileo de la historia ha de resultar acertada, *la cosa tendría que ser probada en el terreno en el que Marx trabajó de forma incansable, es decir, en la discusión con los economistas.* No cabe duda de que si Marx resucitara en el siglo XXI volvería a poner manos a la obra *en ese mismo terreno*, y probablemente repetiría su diagnóstico de 1851, declarando que «esta ciencia no ha avanzado ni un paso desde Smith y Ricardo»[12].

Así pues, ¿qué pasa con Marx en el terreno de la economía? ¿qué piensa la economía moderna de Marx, si es que alguna vez llega a pensar algo? Remontémonos al texto de Schumpeter:

> Como teórico de la economía, Marx fue, ante todo, un hombre muy instruido. Pudiera parecer extraño que yo haya creído necesario dar tanta importancia a este elemento tratándose de un autor a quien he calificado de genio y de profeta. Con todo, es importante apreciarlo. Los genios y los profetas no destacan, por lo general, en la erudición profesional, y su originalidad, si la tienen, se debe con frecuencia al hecho de su falta de erudición. Pero en la teoría económica de Marx no hay nada que pueda ser explicado por falta de conocimientos o de formación en la técnica del análisis teórico. Era un lector voraz y trabajador infatigable. A su atención escapaban muy pocas contribuciones de importancia. Y todo lo que leía lo digería, acometiendo

12 Marx a Engels, 2 de abril de 1851. MEW, 27, p. 228.

> el estudio de cada hecho o argumento con una pasión por el detalle de lo más insólito en un hombre habituado a abarcar con la mirada civilizaciones enteras y evoluciones seculares. Al criticar y rechazar o aceptar y coordinar siempre llegaba al fondo de cada cuestión. La demostración más notable de esto está en su obra *Teorías de la plusvalía*, que es un monumento de celo teórico. Este esfuerzo incesante por instruirse y por dominar todo lo que pudiese ser dominado no pudo menos de liberarle en un grado apreciable de prejuicios y objetivos extracientíficos, aunque él trabajaba ciertamente para verificar una concepción determinada. Para su poderosa inteligencia el interés del problema en cuanto tal estaba por encima de todo, a pesar de sí mismo, y por mucho que haya podido exaltar la importancia de sus *conclusiones* finales, mientras estaba trabajando, se preocupaba primordialmente por afilar los instrumentos de análisis que le proporcionaba la ciencia de su época, por allanar las dificultades lógicas y por construir, sobre la base así adquirida, una teoría que por su naturaleza y objetivo era verdaderamente científica, cualesquiera que hayan podido ser sus deficiencias[13].

Lo que esta presentación de Marx tiene de excelente es, ante todo, la manera en la que sitúa su obra en un plano de *normalidad científica*. En efecto, Marx nunca pudo ser, ni dentro ni fuera del marxismo, un científico «como cualquier otro». Esa fue su gran desgracia. Para sus detractores, aparecía como un mero ideólogo muy dado a construcciones filosóficas; para sus partidarios, Marx no podía haberse limitado simplemente a ser un científico. Sus teorías no podían formar parte «normal» de la comunidad científica, y no solo por la naturaleza políticamente tan delicada de su objeto de estudio, sino, con mucha más contundencia, porque Marx habría fundado algo así como un «nuevo método científico», un «método revolucionario», desde el cual el conjunto entero de la comunidad científica podía ser denunciado. En orden a este tipo de consideraciones se llegó incluso a hablar de ciencia burguesa y ciencia proletaria, y por todas partes se veían «intereses de clase» que latían escondidos en las metodologías, los instrumentales y los archivos científicos. Se llegó a sospechar hasta de que dos y dos sumasen

13 Ob. cit., p. 47.

cuatro. Aunque el propio Althusser no fue inmune del todo a este tipo de planteamientos, no cabe duda de que su obra fue la que más contribuyó a recuperar algo de cordura. La cuestión no puede, *de iure*, ser planteada en estos términos. En el terreno científico, las cosas son verdaderas cuando son verdaderas, y son falsas cuando se puede probar que son falsas, y los intereses de clase que hayan circulado por las alcantarillas de la ciudad científica no pueden probar ni una cosa ni otra, aunque sí puedan explicar —pero eso es enteramente *otra cuestión*— la adhesión científica a determinados errores tenaces. Por otra parte, la comunidad científica (y, en otro sentido, el derecho), de todas las cosas que circulan entre los hombres, es lo único de lo que podemos decir que, en el peor de los casos, no está del todo mal configurada. No se puede estar por encima de la ciencia sin caer, de inmediato, por debajo. La ciencia (y el derecho) son las dos únicas cosas que podemos decir que progresan. Como todo es relativo, hay muchos sentidos en los que podría considerarse preferible la vida del hombre de las cavernas a la actual, pero es imposible no ver un retroceso cuando se sustrae el derecho al voto a la mujer o se prohíbe explicar a Darwin en las escuelas de Texas. La historia puede retroceder (la existencia de Texas, por ejemplo, es prueba de ello), pero la ciencia no. Precisamente porque la ciencia sí progresa, resulta que es el único sitio (junto con el derecho) en el que la más radical revolución (si es una revolución *científica*, claro) no hace más que afianzar la normalidad. Una ciencia «revolucionaria» que verdaderamente lo fuera no sería más que una ciencia completamente normal, que denunciaría como «anormales» a otras situaciones anteriores que se habrían tomado hasta entonces como normales. Cuanto más se sabe, sencillamente más se sabe. Es imposible refutar el teorema de Pitágoras (si eso fuese posible en un espacio no euclídeo, por ejemplo), sin que eso suponga un progreso (y nunca, en cambio, un retroceso) del saber.

Pero, en fin, la (en este aspecto) lamentable historia del marxismo es la mejor prueba de lo que estamos diciendo. Poniendo a Marx por encima de toda la comunidad científica, la tradición marxista no hizo sino convertirlo en un ideólogo como cualquier otro. No podía ser de otra forma: solo en *el interior* de la comunidad científica es posible mirar por encima del hombro a lo ideológico.

La ciencia no consiste en otra cosa que en desmarcarse constantemente del tejido ideológico en el que se desenvuelve la conciencia vulgar, nadando entre evidencias vacías, mitos, lugares comunes y doctrinas interesadas. Si se pretende haber colocado una escalera para ver a la ciencia desde arriba, tarde o temprano acaba por descubrirse que con esa escalera solo se podía bajar hacia los sótanos. El único lugar, fuera de la ciencia, desde el que es posible contemplar sus construcciones científicas, es el del tejido ideológico del que la propia ciencia consiste en desmarcarse constantemente. Más allá de la ciencia no encontramos sino el punto de partida de la ciencia. Una verdad más verdadera que la verdad es, con toda seguridad, un error.

Así pues, dos siglos de desatinos nos han escarmentado ya bastante en la tradición marxista. O Marx es, en algún sentido, un científico normal o es sencillamente un ideólogo en el peor sentido de la palabra. Otra cosa muy distinta es, por supuesto, que ser un «científico normal» en determinados campos y ocasiones pueda ser *políticamente* muy anormal o subversivo. Podrían contárselo a Giordano Bruno, a Miguel Servet o al propio Galileo. La ciencia no siempre es un invitado políticamente inocuo. Y es muy de esperar que en el terreno en el que la ciencia se ocupa de cuestiones sociales o políticas (o económicas) el problema se agrave especialmente. Pero ya comentábamos antes que si por algún motivo los triángulos rectángulos consistieran en una injusticia social, quizá los matemáticos encabezarían una revolución contra cualquier orden político constituido por el teorema de Pitágoras, pero que eso no significaría en absoluto que el teorema tuviera que empezar a demostrarse según metodologías científicas menos normales.

El elogio con el que comienza el capítulo de Schumpeter consiste —al contrario de lo que tantas veces hizo la tradición marxista al «elevarlo» por encima de la ciencia «burguesa»— en insertarlo en el corazón mismo de las discusiones económicas de su época, de las que, según nos dice, a Marx no se le escapaba nada. Marx aparece como un «trabajador infatigable», un erudito que lo conocía todo en su época y que fue capaz de llegar al fondo de todas las cuestiones abiertas por la economía de su tiempo.

Sin embargo, Schumpeter nos informa a renglón seguido que Marx comete un error fatal, nada más ni nada menos que al

dar *el primer paso*: se apunta a la teoría del valor-trabajo heredada de Ricardo (la «teoría laboral del valor» o, como la llamaremos en adelante, sencillamente la «teoría del valor») y, al hacerlo, comienza por la peor de las opciones que tenía a la mano.

Si nos fijamos en las últimas líneas del texto que citábamos de Schumpeter, podemos entender ya el diagnóstico tan peculiar que este economista hace de la obra de Marx en general. Marx construye «una teoría que por su naturaleza y objetivo era verdaderamente científica»[14], pero la construye no solo «a pesar de sí mismo», sino, al parecer, contra su propio punto de partida teórico: la teoría del valor-trabajo. Es como si toda su obra consistiera en un intento de *compensar un monumental error inicial.*

Como vamos a comprobar largamente en este libro, Schumpeter no se equivoca al centrar la atención en este punto. El punto nodal de las discusiones más importantes en torno a la interpretación de *El capital*, pasan de un modo u otro por aclarar el sentido o el estatus que tiene en Marx la *teoría del valor* expuesta en la Sección 1.ª del Libro I.

Comencemos por llamar la atención sobre un punto que quizá ahora nos resulte todavía trivial pero que terminará alcanzando gran importancia en el transcurso de nuestra argumentación. Schumpeter considera la teoría del valor de Ricardo y la de Marx absolutamente idénticas. Esa teoría compartida consistiría en sostener que *el valor de una mercancía es proporcional a la cantidad de trabajo invertido en su producción y que ese valor es lo que determina que, en el mercado, las mercancías se vendan siempre a un precio u otro*.

Ax = By
"Tantas manzanas" "Tantas peras"
se intercambian por
Cantidad de trabajo que cuesta producir Ax = Cantidad de trabajo que cuesta producir By

14 *Idem*.

Ciertamente, Schumpeter admite que entre Ricardo y Marx «pueden observarse grandes diferencias en lo que se refiere a las expresiones, al método de deducción y a las implicaciones sociológicas; pero por lo que respecta a la tesis en sí —que es lo único que interesa al teórico de hoy— ninguna diferencia existe» entre ambos pensadores[15]. Ahora bien, el propio Schumpeter reconoce que eso a lo que él se refiere como «lo único que interesa al teórico de hoy» al parecer, no es, ni mucho menos, lo único que le interesaba al propio Marx. A este respecto, nos dice que Marx «padeció la misma ilusión que Aristóteles», a saber, la de pensar el *valor* como algo «que se diferencia de los precios y que existe independientemente de los mismos y de las relaciones de cambio»[16], o sea, la «ilusión» de pensar que podía ocuparse de *la naturaleza del valor con independencia de la cuestión de los precios relativos de las mercancías* o, lo que es lo mismo, la ilusión de creer que podía aislar algún tipo de «sustancia» bien definida de la que pudiera decirse que *es el valor* de las mercancías incluso si el mercado de hecho no pareciera «homologarlo» en su sistema de precios. Y, en efecto, es verdad que en el corazón de la intrincada Sección 1.ª, nos topamos con una discusión de altos vuelos con Aristóteles.

Sin embargo, Schumpeter considera que todo esto no es más que una «ensoñación metafísica» enteramente ajena a la economía como ciencia «positiva» y que, por lo tanto, no hay por qué tomar en consideración. Así pues, para Schumpeter parece no caber duda de que, desde el punto de vista, digamos, «técnico» (es decir, desde el único punto de vista que puede tener algún interés para los economistas modernos), la teoría del valor de Marx «es la misma que la de Ricardo»[17], pues la única diferencia consiste en que *las razones* por las que Marx la adopta son «más filosóficas, en el peor sentido de la palabra», o sea más *metafísicas* (además de, al parecer, «menos corteses»)[18].

---

15 *Ibid.,* p. 49.

16 *Idem.*

17 *Idem.*

18 *Ibid.,* p. 50.

Marx le debe, sin duda, mucho a Ricardo. El propio Marx no deja en ningún momento de reconocer una gran deuda con quien consideraba el teórico más importante, lúcido y honrado que había dado jamás la economía política. Sin embargo, tampoco desaprovecha ninguna oportunidad de señalar que existen diferencias fundamentales en el modo como abordan ambos la cuestión del valor. Este intento de marcar diferencias respecto a Ricardo, desde luego, no impresiona nada a Schumpeter, que lo interpreta como una negativa de Marx, dada su personalidad, a reconocer algo así como un maestro. De este modo, lejos de haber verdaderas diferencias analíticas, no habría más que un intento megalómano por parte de Marx de introducirse en disquisiciones metafísicas para evitar presentarse como discípulo de nadie. Ahora bien, por un lado, es verdad que esas diferencias suelen salir a la luz en el transcurso de discusiones muy metafísicas sobre el carácter abstracto del trabajo humano o sobre la imposibilidad de la «sustancia-valor» de *ponerse de manifiesto* por sus propios medios y no, ciertamente, mientras se analizan los precios de equilibrio. Sin embargo, por otro lado, también es verdad que Marx parece demasiado orgulloso de esos resultados como para tomárnoslos tan a la ligera. En efecto, Marx parece realmente encantado de cómo le van saliendo las cosas a propósito del concepto de «sustancia-valor», del trabajo abstractamente humano y de su polémica con Aristóteles, es decir, de los resultados de esas discusiones en las que parece que termina admitiendo la teoría del valor de Ricardo (aunque por razones distintas). Ciertamente, como decimos, parece demasiado satisfecho de esas «razones» para ignorarlas por completo.

Más adelante nos ocuparemos por extenso de la enorme relevancia que tiene todo eso que Schumpeter no toma en consideración por considerarlo meras diferencias en «las expresiones», «*el método de deducción*» o las «*razones filosóficas*» que conducen a Marx a tomar como punto de partida la teoría del valor de Ricardo. De momento, repasemos muy brevemente en qué consiste dicha teoría que, *según Schumpeter*, Marx asume sin matices aunque lo haga por razones distintas.

Lo primero que se nos dice es que esa teoría es, ante todo, *una aproximación a los precios.* No tiene ni puede tener otro sentido

que el de dar cuenta del valor de cambio de las distintas mercancías individuales, o sea, de las proporciones relativas de intercambio de las diferentes mercancías entre sí. Según esta teoría, el valor de cada mercancía individual (es decir la cantidad de trabajo que ha sido necesario invertir en su producción), es lo que determina el precio al que se va a vender en el mercado. En este sentido, sostiene que «el valor de cambio de los bienes producidos sería proporcional al trabajo empleado en su producción: no solo en su producción inmediata, sino en todos aquellos implementos o máquinas requeridos para llevar a cabo el trabajo particular al que fueron aplicados»[19].

1.2.2. El modelo de mercado según la ley del valor

Es muy importante abrir aquí un paréntesis para proporcionar una primera aproximación, aunque sea muy esquemática, de la idea de ese mercado en el que los productos se intercambiarían atendiendo a la ley del valor. No se trata, por supuesto, de responder ya a la pregunta sobre el sentido de semejante punto de partida. Se trata, simplemente, de delimitar con claridad la imagen de un mercado funcionando enteramente según los supuestos referidos de la ley del valor (es decir, según los supuestos que Schumpeter considera un desatino tomar como punto de partida).

Lo primero en lo que hay que reparar es en que los precios de una mercancía oscilan siempre alrededor de un determinado nivel, dependiendo de circunstancias muy variadas, entre las cuales es fundamental la oferta y la demanda. Un lápiz que en un comercio puede costar 60 céntimos de euro puede ser ofertado en otro a 70 o a 80. Si, por algún motivo, hay una gran demanda de lápices, puede que los vendedores puedan lograr venderlos a un euro, hasta que la oferta y la demanda se equilibren. Lo mismo ocurre con el precio, por ejemplo, de las lavadoras, que oscila, pongamos por caso, alrededor de los 500 euros. Lo que es difícil imaginar que llegue a ocurrir es que, por algún brutal desequilibrio entre oferta y demanda,

19 *The Works and Correspondence of David Ricardo (WCDR)*, vol. 1 (*On the Principles of Political Economy and Taxation*), p. 24.

el precio de los lápices oscile alrededor de los 500 euros y el de las lavadoras alrededor de los 60 céntimos. Es fácil comprender que en el asunto interviene lo que llamamos *costos de producción*.

Supongamos un mercado muy esquemático en el que el productor A, por ejemplo, posee un huerto en el que cultiva zanahorias, el productor B tiene otro en el que cultiva patatas y, así, sucesivamente. Pongamos que, en nuestro esquemático mercado, un productor C vende jerséis de lana que él mismo fabrica en la trastienda a partir de la lana hilada por otros productores (haciendo punto con unas agujas que le ha vendido otro propietario D que las fabrica en la fragua que tiene en su casa). Suponemos, por supuesto (pues por suponer que no quede), que hay otros muchos vendedores de los mismos jerséis y que lo mismo ocurre con cualquier otra mercancía.

Puesto que vendedor y comprador son sujetos libres e iguales, que en cualquier momento pueden decidir aceptar o no vender o comprar, el acuerdo entre ellos surgirá, en realidad, por una especie de ininterrumpido regateo. Si un jersey pretende venderse a 60 euros, el cliente siempre puede objetar que le parece muy caro y que no ofrece más que 30. Ahora bien, objetará el vendedor: 30 euros es el precio que él ha tenido que pagar por la lana y por las agujas necesarias para fabricarlo y si lo vendiera a ese precio no haría sino cubrir sus costos de producción y no recibiría ninguna compensación por el *trabajo* invertido en su confección.

Naturalmente, el cliente puede decidir que, puesto que no está dispuesto a pagar más de 30 euros, él mismo se encargará de comprar la lana y de tejer su propio jersey. Se dirigirá, por consiguiente, al vendedor de ovillos de lana, pero nada le impedirá, por supuesto, regatear con él. Si le ofrece 15 euros, puede que el vendedor le responda que con eso no cubre los costos de producción de esos ovillos de lana, puesto que es menos de lo que él mismo pagó al pastor que le vendió el pelo de oveja a partir del cual él *trabajó* para hilar las madejas de lana. Si nuestro tozudo cliente llegara a la conclusión de que a él no le tima nadie y que ese trabajo de hilado también puede realizarlo él mismo, comprando directamente la lana al pastor, puede que, en el regateo con este, ya no haya otro «costo de producción» en juego que el hecho de que el pastor se

niegue a vender sus ovejas a un precio que no haga justicia al *trabajo* que le ha costado criarlas.

Es de esta manera como la teoría del valor sostiene que, según las condiciones que hemos supuesto, el asunto de los costos de producción reposa enteramente, en último término, sobre la *cantidad total de trabajo aglutinada en una mercancía*. Ciertamente, además de trabajo, hay siempre un componente irreductible de naturaleza (la capacidad de las ovejas de criar pelo y de moverse para comer las hierbitas que también salen solas en el campo, etc.) pero, a partir de los supuestos establecidos hasta ahora, la naturaleza realiza esa contribución de forma gratuita y, por lo tanto, no incorpora nada al regateo por el que se determina el valor de cambio. Si el jersey se vendía a 60 euros era porque en él estaba aglutinado el trabajo del tejedor, del hilandero y del pastor y nuestro cliente no tiene otra opción, si quiere un jersey, que pagar ese precio o realizar él mismo todos esos trabajos.

Podría ocurrir, sin embargo, que un vendedor llevara al mercado un jersey idéntico al anterior y pretendiera venderlo por 90 euros. Pongamos que, extrañado por el precio, el cliente regateara y el vendedor aludiera al hecho de que (aparte de haber pagado 30 euros por la lana) le ha llevado pongamos que 100 horas la labor de tejido del jersey. «Muy bien, contestará el cliente, pero el caso es que en todos los comercios vecinos estos jerséis se están vendiendo a 60 euros». La verdad es que el cliente no habrá perdido su tiempo en mantener esta conversación; sencillamente se habrá dirigido al comercio vecino donde se vende la mercancía más barata. Mucho menos se habrá quedado a escuchar al infortunado vendedor que la explicación de la diferencia de precio reside en que él siempre tiene que invertir el doble de tiempo de trabajo que sus competidores, quizá porque es manco, quizá porque es mucho menos experto o mucho más lento o perezoso que ellos. Esos son problemas que tienen que ver con la seguridad social o cosas así, pero no con el mercado, y en nuestra esquemática sociedad mercantil no hemos presupuesto más que sujetos libres enfrentados a intercambios mercantiles. El vendedor manco, lento o perezoso tendrá que resignarse a ir bajando el precio de su mercancía y no comenzará a venderla hasta que este sea parecido al de los comercios vecinos.

Podemos plantear el caso contrario. Un vendedor X ha encontrado un procedimiento para producir esos jerséis en la mitad de tiempo, bien porque es muy diligente, porque nació con cuatro brazos o porque compró tecnología japonesa. Puede que, el primer día, inexperto respecto a la situación mercantil, fije en 40 euros el precio de sus mercancías. Pero la ley de la oferta y la demanda operará rápidamente como un poderoso corrector. La cola de clientes que se le formará en la puerta de su tienda, todos deseosos de comprar a ese precio de ganga, le convencerá minuto a minuto de que puede subir el precio a 45, a 50, a 55, o a 59,99 euros y seguir vendiendo más que sus competidores.

Este tipo de razonamiento intenta mostrar que el valor (aquello que, según las condiciones que hemos establecido aquí, determinaría el precio empíricamente observable de las mercancías) no puede ser definido simplemente como «cantidad de trabajo cristalizado en una mercancía». El trabajo en cuestión tiene que ser un trabajo que sea productivo a un ritmo digamos que «socialmente normal». Es el ritmo productivo del conjunto de los fabricantes de jerséis el que determina a qué precio se venderán estos, y no la cantidad de trabajo concreto que invierte un vendedor manco o un vendedor de cuatro brazos. Lo importante es advertir que esto no ocurre porque lo decida nadie ni, desde luego, porque lo decidan los economistas, ni porque lo decida un gobierno o un aparato estatal que, por otra parte, no hemos dicho en ningún momento que exista o tenga que existir en nuestra hipotética sociedad de comerciantes (que, al mismo tiempo, son productores independientes, es decir, libres, iguales y propietarios de los medios con los que trabajan). No. El valor que determina el precio es *la cantidad de trabajo socialmente necesaria cristalizada en una mercancía*, y ello es así por el propio movimiento del mercado. A un cliente no le interesa en absoluto cuánto tiempo se ha invertido en fabricar la mercancía que va a comprar. Lo único que le interesa es si está más barata o más cara que en la tienda de al lado, y el movimiento que todos los clientes realizarán regateando de una tienda a otra, será el que dará como resultado que los precios se estabilicen en un determinado nivel que, solo para el economista, se mostrará como

aquel que responde a la cantidad de trabajo *socialmente necesaria* para fabricar mercancías idénticas. Las horas extra que el tejedor manco tiene que invertir para fabricar un jersey que todo el mundo fabrica en cincuenta horas, no son horas *socialmente necesarias* y, consiguientemente, no determinan en nada el valor de la mercancía en cuestión. Mientras tanto, el productor «de la tecnología japonesa» estará trabajando a un ritmo productivo muy superior al socialmente necesario, lo que, sin duda, será una gran ventaja para él, pues lo que estará ocurriendo es que, con muy poco tiempo de trabajo *individual*, estará aglutinando en sus mercancías, muchas horas de *trabajo social.*

Pongamos, además, que en ese mercado aparecen, por ejemplo, unos arquitectos que en cinco minutos son capaces de hacer unos garabatos en un papel que luego los clientes utilizan como planos para construir sus viviendas. El caso es que, por algún motivo, logran vender sus planos a 60 euros, cuando, los vendedores de jerséis de 60 euros invierten en ellos (incluyendo el trabajo de los hilanderos y los pastores) doscientas horas. El que cinco minutos de trabajo de arquitecto sea equivalente a doscientas horas de trabajo de pastor, porque así lo decide el mercado (y no un Estado injusto o un demencial sistema de castas) solo puede explicarse diciendo que para que un arquitecto trabaje cinco minutos ha tenido que trabajar en el pasado (y *sin remuneración*) algunas miles de horas estudiando. Lo importante es advertir que, en las condiciones a las que nos estamos refiriendo, esto no se debe ni mucho menos a una cuestión de «justicia» o a algo así, sino, una vez más, a consideraciones puramente mercantiles.

No debemos olvidar que, en las condiciones que hemos establecido, debemos suponer que cualquiera puede cambiar en cualquier momento de ocupación si hay algún negocio en el que vender los productos del sudor de su frente le resulta más ventajoso. Si los arquitectos, pues, cobraran la hora al mismo precio que los pastores, muy pocos tomarían la decisión de ser arquitectos en lugar de pastores, teniendo en cuenta las muchas horas de estudio que hay que invertir en esa actividad productiva. Pero lo que entonces ocurriría sería que los cuatro gatos que se dedicaran a la arquitectura estarían

en el mercado situados en una situación muy ventajosa, pues verían cómo delante de sus tenderetes se les formaba una cola de clientes interminable. La escasa oferta de planos ante tamaña demanda permitiría a los arquitectos subir progresivamente el precio de estos. Al poco tiempo, los arquitectos, en virtud precisamente de la ley automática de la oferta y la demanda, estarían vendiendo sus planos a un precio que, aparentemente (pero solo aparentemente), contraría radicalmente la ley del valor. Sin embargo, contemplando el movimiento completo que se habría puesto en juego en esta situación, nos encontramos con lo siguiente: si el precio de los planos fuera realmente desorbitado (debido a la escasez de arquitectos y a la demanda de planos), muchos pastores empezarían a tomar la decisión de comenzar los estudios de arquitectura, puesto que resultaría obvio que la inversión merece la pena estando el precio de los planos por las nubes. El número de arquitectos aumentaría y la competencia entre ellos empezaría a hacerles bajar el precio de la mercancía ofertada. Mientras tanto, todo hay que decirlo, habría cada vez menos pastores, de modo que el precio de los jerséis empezaría a aumentar y la vida pastoril empezaría a ser cada vez más rentable y apetecible. ¿En qué momento se estabilizaría este continuo flujo entre trabajadores especializados y trabajadores no calificados? He aquí que, una vez más, y sin que ninguna fuerza extramercantil intervenga, el flujo se estabilizaría el día en que los precios de los planos y de los jerséis se acomodasen a sus valores, es decir, a la cantidad de trabajo cristalizado realmente en ellos. Es decir, el día en que al pagar cinco minutos de trabajo de arquitecto se estuvieran pagando no solo esos cinco minutos sino también las horas de estudio que le corresponden proporcionalmente a esos cinco minutos, los pastores dejarían de tener un interés particular en comenzar los estudios de Arquitectura. Del mismo modo, los arquitectos dejarían de tener un especial interés en dar al traste con sus estudios y meterse a pastores.

Así pues, presuponiendo que se dan las condiciones experimentales acordadas, el trabajo *complejo* o *calificado* es perfectamente reductible a una determinada cantidad de trabajo *simple*. El valor de un plano de arquitecto consiste en la «cantidad de trabajo *simple*

y socialmente necesario» cristalizado en él. El presupuesto de que esto sea así es, naturalmente, que se pueda afirmar que de verdad existe una competencia entre arquitectos y pastores (y no solo entre los arquitectos entre sí y los pastores entre sí); o sea, que cualquiera pueda en todo momento cambiar su posición en el juego mercantil (un presupuesto de lo que Schumpeter llamaba «concurrencia perfecta», cuando explicaba las limitaciones de la teoría del valor en virtud de que solo resultaban aplicables a un «caso excepcional y muy improbable»).

Podría ocurrir también que hubiera bienes habitualmente más necesarios o más demandados que otros y que eso tendiera a alejar los precios de los valores. Podría parecer entonces que, por ejemplo, pudiera ser más rentable trabajar como panadero que como zapatero, o traducido a los términos de nuestro problema: que los panaderos trabajando el mismo tiempo que los zapateros obtuvieran más dinero que estos. Que, por lo tanto, fuera más rentable el trabajo *concreto* de panadero que el trabajo *concreto* de zapatero. Ahora bien, es fácil comprender que, al día siguiente, muchos zapateros se habrían metido a panaderos. El aumento de la oferta de pan haría descender los precios y el descenso de la oferta de zapatos haría aumentar los precios, con lo que la situación empezaría a invertirse, sin llegar a estabilizarse más que en el momento en que lo que determinara el precio del pan o de los zapatos no fuera el trabajo *concreto* del panadero o del zapatero, sino una especie de trabajo *simple y general*, un trabajo *abstracto*, una especie de cantidad de trabajo *humano indiferente*.

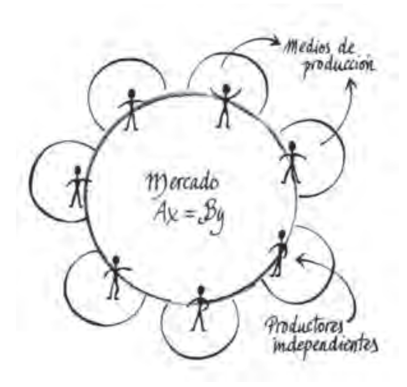
De este modo, aquello que, mientras se respeten las condiciones supuestas, determina el movimiento real de las mercancías, el valor, consiste en algo así como esto: *la cantidad de trabajo (simple y abstracto) socialmente necesario cristalizado en una mercancía.* El valor, aquello que permite igualar en este mercado «de laboratorio» treinta varas de lienzo y dos sacos de patatas, es, como nos dice Marx, una especie de *gelatina de trabajo humano indiferenciado y abstracto*. La *ley del valor* afirma, por tanto, que en el mercado siempre se intercambian cantidades *equivalentes* de trabajo humano (simple, abstracto y socialmente necesario).

1.2.3. El juicio de Schumpeter y la sanción final «adversa a Marx»

En otros capítulos observaremos en qué sentido las cosas se vuelven más complicadas, pero con esto es suficiente ya para preguntarnos qué sentido puede tener comenzar a «hacer economía» partiendo de una definición de este tipo. Schumpeter no tiene al respecto ninguna duda: «todo el mundo sabe que esta teoría del valor es insatisfactoria»[20]. En primer lugar, como ya se indicó, no tiene aplicación alguna fuera del supuesto de la concurrencia perfecta, que de hecho, nunca se da. En segundo lugar, nos dice, aún suponiendo esta, no se cumple más que si el trabajo es todo de la misma especie y es, además, el único factor de producción. Pero, para empezar, ¿quién ha dicho que el trabajo que cuestan las cosas sea el único argumento que pretenden hacer valer los dueños de las mercancías? Vivimos en una sociedad en la que jamás se «regatea» así. Ese tipo de «regateo» recuerda, en todo caso, a mercados muy primitivos y elementales. Además ¿qué es eso de un mercado de zapateros perezosos o diligentes que trabajan sus propios productos y los llevan al mercado, donde compiten perfectamente entre sí, sin que sea cuestión de hablar de salarios, negociaciones sindicales o niveles técnicos de productividad, en los que el tipo de maquinaria es obviamente un factor mucho más definitivo que la «cantidad de trabajo»? Semejante caso es absolutamente extraño al característico de la sociedad moderna que pretendíamos estudiar. Es una mera construcción hipotética, muy semejante a una especie de mercado de indígenas, semejante a los que podemos observar los días de fiesta en las aldeas mayas de Guatemala. Pero, además, con una salvedad importantísima: en este caso, y por alguna extraña razón, los «indígenas» habrían decidido llevar al mercado la *totalidad* de sus productos para intercambiarlos por los producidos por el trabajo ajeno. Una especie de *mercado indígena de intercambio generalizado*, lo que obviamente nunca se da, pues ese tipo de mercados pertenecen normalmente a economías de subsistencia, en las cuales solo

20 Ob. cit., p. 50.

se llevan al mercado, digamos que «los domingos», los productos que han *sobrado* a las unidades familiares. ¿Tendrá sentido fundar el estudio de la sociedad capitalista en un concepto que se deduce estudiando un caso que no se da, que, en realidad, nunca se ha dado, y que, de cualquier forma, seguiría sin ser el de la sociedad moderna que está en cuestión? «Razonar en la dirección de la teoría del valor basada en el trabajo significa, por tanto, razonar sobre *un caso muy especial y sin importancia práctica*»[21].



Mirando las cosas desde la historia de la economía, la teoría del valor fue, según nos anuncia Schumpeter, una especie de culo de saco: «En todo caso, está muerta y enterrada». «La teoría que la sustituyó —en su forma primitiva y ahora superada, conocida por la *teoría de la utilidad marginal*— puede pretender una superioridad en muchos aspectos; pero el verdadero argumento que puede invocarse en su favor es que es mucho más general y puede aplicarse por igual, de una parte, a los casos de monopolio y concurrencia imperfecta y, de otra parte, a la intervención de otros factores de producción, así como a la de trabajo de muchas especies y calidades diferentes»[22]. Pero es que, además, si introducimos en la teoría de la utilidad marginal los supuestos restrictivos que es preciso introducir

21 *Ibid.*, p. 51.
22 *Idem.*

para que funcione la teoría del valor, ocurre que entonces, efectivamente, se encuentra la buscada proporcionalidad entre la cantidad de trabajo y el valor de las mercancías. Esto significa que la teoría del valor no es que sea falsa; es que es absurdo partir de ella, pues nos obliga a comenzar por el estudio de un caso particular, excepcional y puramente hipotético del que, además, otra teoría más potente es perfectamente capaz de dar cuenta.

Nos encontramos, pues, con una paradoja insólita. Marx, el «mayor erudito de su época», «un trabajador infatigable al que nada se le escapaba», toma desde el principio *la peor de las decisiones*: apuntarse al único camino teórico que no llevaba a ninguna parte. Es así como Marx se apartó, con *su primer paso*, de la línea en la que progresaba mientras tanto la historia de la economía, hasta su resultado actual.

El caso es que Marx parte, efectivamente, de la teoría del valor y, además, es notorio que se pensó durante diez años de trabajo infatigable esta decisión. En el prólogo a la primera edición de *El capital* nos señala que la Sección 1.ª, en la que obtenemos como resultado la «ley del valor», es la más difícil y la más trabajada. Esta Sección 1.ª será también, en el seno de la tradición marxista, la más incomprendida y la que más confusiones y malentendidos ha generado. La cuestión de qué hacer con ella, de cómo valorar el verdadero sentido que cumple en el conjunto del Libro I y, lo que es un problema aún mucho mayor, respecto a la teoría de los *precios de producción* esbozada en el Libro III, todavía no está decidida, aunque se haya escrito y discutido incansablemente al respecto. Para los economistas la cosa está clara, como vemos: en la Sección 1.ª, Marx arruina su investigación desde su mismo comienzo, abrazando una teoría obsoleta. Pero el caso es que, para los marxistas, esta sección se convirtió también en un verdadero avispero. Althusser, en un artículo en el que enumeraba unos consejos e instrucciones para la lectura de *El capital*, recomendaba comenzar *saltándose* la Sección 1.ª; no es que aconsejara no leerla, pero aconsejaba hacerlo tan solo *después* de haber leído *dos o tres veces* el resto del Libro I. Este consejo, casi de carácter terapéutico, que pretende utilizar a Marx para protegerle de sí mismo, no da mucho resultado, pero da una

idea de la magnitud del problema. En realidad, como vamos a ver, la interpretación del Libro I (y aún más del resto de *El capital*) depende directamente del papel que otorguemos a esta Sección 1.ª y, en consecuencia, de cómo interpretemos la decisión de Marx de adherirse a la teoría del valor.

Y el caso es que, como ya hemos indicado, conviene tomar en consideración la crítica que Schumpeter vierte sobre esta decisión para comprender lo que Marx pretende conseguir con ella:

> En la voluminosa discusión que se ha desarrollado acerca de ella [la teoría del valor] la razón no está, en realidad, toda de un lado, y los adversarios han usado muchos argumentos inadmisibles. El punto esencial no es si el trabajo es la verdadera «fuente» o «causa» del valor económico. Esta cuestión puede ser de interés primordial *para los filósofos* sociales que desean deducir de ella pretensiones éticas sobre el producto, y el mismo Marx no fue, por supuesto, indiferente a este aspecto del problema. Pero, *para la economía*, como *ciencia positiva* que tiene por objeto *describir o explicar objetos reales*, es mucho más importante preguntar *cómo funciona* la teoría del valor basada en el trabajo, en cuanto instrumento de análisis, y lo realmente objetable que se encuentra en ella es que *funciona muy mal*[23].

En una palabra, Marx habría puesto a la base de sus investigaciones económicas una especie de *presupuesto metafísico*, un concepto, el «valor», que interesa quizá muy vivamente a la filosofía y a la ética, pero que no es cosa de economistas. La economía pretende ser una ciencia positiva que se ocupa de «describir y explicar objetos reales»[24]. Lo que hay ante la mirada del economista son mercancías y *precios*. Si hay una teoría que sea capaz de explicar el comportamiento de los precios sin el recurso al concepto de valor, este se convierte de inmediato en una pura presuposición extra-científica. Que las cosas, además de tener su precio, tengan un *valor* y en qué consista en último término esta *sustancia* que se expresa o no en los

---

23 *Ibid.,* p. 50.

24 *Idem.*

precios, y desde la que juzgar su razón de ser, todo esto son cuestiones puramente metafísicas. Por otra parte, basta comenzar a leer la famosa Sección 1.ª en cuestión para comprobar que en ella Marx se ha complacido en expresarse en un lenguaje copiado de Hegel y que el concepto de valor lo deduce al hilo de una larga discusión con un texto de Aristóteles. Puede que el asunto sea del máximo interés para la historia de la filosofía, pero la idea de que la economía debería comenzar por medirse con estos filósofos en semejante terreno es a todas luces absurda.

Uno podría pensar que, tras el elogio inicial vertido sobre Marx, una vez comprobada esta disparatada elección de las premisas, sus argumentos posteriores no serán capaces de atraer el más mínimo interés para los economistas. Sin embargo, para Schumpeter está muy lejos de ser así. Por el contrario, va a resultar que, bien contra su propia voluntad, bien contra la propia teoría del valor de la cual se ha empeñado en partir, Marx logrará desembocar en conclusiones del máximo interés.

Tras sentar el concepto de valor, Marx pasa a desarrollar su teoría del plusvalor. En la Sección 1.ª, ha enunciado la llamada *ley del valor* o *ley del intercambio de equivalentes*, capaz de explicar el eterno misterio de Aristóteles por el cual cosas tan dispares como los zapatos o el trigo pueden ser puestos, en el mercado, en una situación de equivalencia o igualdad, en la medida en que un par de zapatos se cambian por tres sacos de trigo (pues se supone que en toda igualdad mercantil de la forma xA=yB, la cantidad de trabajo «cristalizada» en cada lado de la igualdad es la misma), de tal modo que queda así aislada la ley que rige todo ciclo Mercancía-Dinero-Mercancía (M-D-M’). Al pasar a la Sección 2.ª, Marx pasa a ocuparse del ciclo Dinero-Mercancía-Dinero (D-M-D’), construyendo con todo cuidado, pero siempre a partir de la premisa del concepto de valor, el concepto de *plusvalor*.

Con ello se pone en marcha lo que podría llamarse la «teoría de la explotación capitalista». Schumpeter la resume eficazmente al hilo de un nuevo elogio respecto del modo de proceder de Marx: ante todo, hay que subrayar que Marx no se comporta en este punto como un ideólogo o un agitador político, sino como un científico.

Se empeña, en efecto, en mostrar que el *plusvalor* no es el resultado de una suma de intenciones individuales o de la voluntad de una clase social de aprovecharse de otra. Si fuera así, no se habría interesado tan vivamente por él en un plano meramente teórico. Marx se empeña, por el contrario en mostrar que la realidad del plusvalor depende de la propia lógica del sistema capitalista e incluso, para deducirlo, introduce un nuevo supuesto, que evidentemente no se da nunca de forma pura, pero que esta vez a Schumpeter le parece muy bien introducir: Marx deduce el concepto de plusvalor, estudiando el ciclo D-M-D' *suponiendo que en él no se viola en ningún momento la ley del valor*, es decir, la ley del *intercambio de equivalentes*; eso supone admitir que no hay en ningún momento *estafa*, *robo, engaño* o algún tipo de *abuso mercantil* de los patrones respecto a sus obreros. Un capitalista puede ser, además, un estafador e incluso una mala persona. Pero a Marx le interesa lo que hace capitalista al capitalista, no lo que le convierte en estafador, ladrón o mala persona. Tal y como nos advierte en el Prólogo a la primera edición, no se ocupa del capitalista o del terrateniente en tanto que personas, sino en tanto que son «*personificación* de categorías económicas». De ahí que se empeñe en deducir el concepto de plusvalor en unas condiciones en las que «nadie estafa ni roba a nadie». De este modo, Marx se comporta, en efecto, como un científico y no como algo así como un comunista.

Ahora bien, la teoría del plusvalor de Marx «está condenada por sus mismas premisas»[25], precisamente por tomar la teoría del valor como punto de partida. Por otro lado, nos dice Schumpeter, «en el plano ordinario de la teoría de un proceso económico estacionario es fácil demostrar, bajo los propios supuestos de Marx, que la teoría de la plusvalía es insostenible»[26]. A este respecto, se da una curiosa circunstancia. Marx se empeña en deducir el concepto de plusvalor, de nuevo, bajo un *supuesto* que *nunca se da*: una situación estacionaria. En esas condiciones es «fácil demostrar» que no tiene razón. Pero el caso es que sí la tendría —al menos en parte— si se hubiese referido a un proceso que *nunca podía ser estacionario*.

25 *Ibid.,* p. 56.
26 *Ibid.,* p. 55.

Y como el caso es que, precisamente, el proceso económico capitalista nunca es, *de hecho*, estacionario, resulta que eso «nos posibilita hacer una interpretación más favorable de su conclusión»[27]. Naturalmente, esta forma de salvar de la quema las *conclusiones* de Marx no salvará la teoría del valor y la forma en la que de ella ha sido deducida la teoría del plusvalor. El resultado sería una especie de Marx sin teoría del valor, es decir, una especie de Marx sin Marx y, en realidad, la teoría del propio Schumpeter se asemeja mucho a algo de ese tipo. La cosa, aquí, no deja de ser chocante, ya que, en otros lugares, Marx habría defendido la imposibilidad de una situación de equilibrio en la sociedad capitalista. Si hubiera deducido a partir de lo que él mismo defiende en ese punto, habría tenido razón, pero inexplicablemente se empeña en deducir a partir de la única situación en la que no la tiene, cosa tanto más extraña cuanto que él mismo sabe muy bien que esa situación estacionaria no puede darse en la realidad.

A partir de aquí la exposición de Schumpeter empieza a centrarse en el reproche inverso al que comenzó vertiendo sobre Marx. Pues, curiosamente, Marx va a acabar diciendo cosas muy interesantes e incluso, en muchos aspectos, sorprendentemente acertadas. Puesto que lo hace «científicamente» deduciendo a partir de premisas condenadas de antemano, estos aciertos no tienen otra explicación que el que la deducción no sea tan «científica» o que no sea tanto una «deducción». El reproche inicial era que Marx se aventuraba en los mares de la metafísica en lugar de «atenerse a los hechos». Ahora vamos a ver que, en muchos puntos, Marx acaba por ajustarse a los hechos con mucha inesperada precisión. ¿Qué es lo que ocurre por el camino? A ojos de Schumpeter, y de modo general, lo siguiente: Marx va elaborando una «teoría artificiosa», incorporando soluciones *ad hoc* desesperadas, de tal modo que el error inicial va siendo compensado y corregido.

De este modo, por ejemplo, Marx elaboró su teoría de la acumulación, respecto a la cual Schumpeter no escatima los elogios. El plusvalor producido por la mano de obra, el capitalista no

27 *Ibid.,* p. 56.

se limita ni mucho menos a malgastarlo en aras de su propio disfrute. La mayor parte de él es reinvertido en la producción, en forma de mejoras técnicas y ampliaciones de los negocios. El primer acierto de Marx al estudiar este asunto fue, a ojos de Schumpeter, que no se limitó a constatarlo como un hecho, ni tampoco pretendió explicarlo en base a consideraciones de psicología social, aludiendo al espíritu ascético y puritano de los empresarios, según, por ejemplo, el famoso análisis de Max Weber. Marx quería explicar la *ley* que obliga a los empresarios a reinvertir y acumular, independientemente de su voluntad. Aquí, de nuevo, redujo al capitalista a una mera *personificación del capital*. Demostró que la producción de «plusvalor», genera por sus propias leyes una «compulsión al ahorro y la inversión» y que los capitalistas están coartados por esas leyes como si se tratase de fuerzas de la naturaleza. Ello obliga a los capitalistas a aumentar constantemente la parte del capital que destinan a edificios, maquinaria, materias primas, etc., es decir, lo que Marx llamará el «capital *constante*». Marx demuestra que todo capitalista está interesado en aumentar obsesivamente la parte «constante» de su capital, reinvirtiendo sus ganancias incluso en total detrimento de su propio disfrute. Es más, se ve obligado a ello por una ley inexorable. Hasta tal punto el análisis de Marx prescinde aquí de cuestiones psicológicas o culturales que llega a decir que esa misma ley determina y obliga al capitalista a disfrutar de cierto lujo y cierta ostentación. Así es, en efecto, porque la compulsión a acumular es tal que el capitalista necesita constantemente de créditos bancarios; y no se concede créditos a desarrapados o mendigos. Ahora bien, el método de Marx en este punto exige que consideremos que, de no ser por el papel de la ostentación y el lujo en esta especie de «diplomacia de los negocios», el capitalista viviría pobre como una rata y reinvertiría todas sus ganancias para ampliar su negocio.

En capítulos posteriores volveremos sobre esta cuestión, para explicarla con más detenimiento. Por el momento, solo nos interesa el juicio que le merece a Schumpeter el tratamiento marxista del problema. Él mismo ha demostrado contundentemente que la producción capitalista nunca puede ser estacionaria y que, en efecto, existe una compulsión a la acumulación que se impone como

una ley. «Así pues, todo el mundo acumula. Ahora bien, Marx vio este proceso de transformación económica más claramente y vislumbró su importancia decisiva más plenamente que ningún otro economista de su tiempo»[28]. Esto es sorprendente, pues, como se ha visto, Marx deduce su teoría de la acumulación de premisas insostenibles. Si pese a ello llega a conclusiones correctas y, en cierto modo, geniales, eso es a costa de no deducir tanto como parece deducir: Marx incurre en «muchos casos de *non sequitur*». Ahora bien: «el *non sequitur* deja de ser una objeción fatal si lo que no se sigue del razonamiento de Marx puede inferirse de *otro* razonamiento»[29].

> Antes hemos tenido ya un ejemplo de esto. La teoría de la plusvalía de Marx tomada en sí misma es insostenible. Pero como el proceso capitalista no deja de producir olas renovadas de beneficios periódicos que representan plusvalía con relación a los costos, que pueden explicar perfectamente otras teorías, aunque en un sentido completamente no marxista, el paso siguiente de Marx, dedicado a la acumulación, no esta viciado por completo de sus deslices anteriores[30].

La cosa empieza a estar clara: Marx comienza con una monumental metedura de pata al adoptar la teoría del valor, lo que le obliga a partir de un presupuesto puramente *metafísico*. A partir de allí, elabora una «teoría insostenible»: la teoría del plusvalor. Luego, va introduciendo artificios y apaños, haciendo como que deduce cuando en realidad introduce *otros* razonamientos, y, finalmente, por este curioso y tortuoso camino, logra, de todos modos, «ver más allá» que todos los economistas de su época, unas veces acertando de forma «correcta» y otras veces, incluso, «genial».

Así ocurre también, por ejemplo, con su «teoría de la concentración de capital»:

> Solo predecir el advenimiento de las grandes empresas constituye por sí misma una verdadera aportación, dadas las condiciones

28 *Ibid.*, p. 60.
29 *Idem.*
30 *Ibid.*, p. 61.

> de la época de Marx. Pero hizo más que eso. Vinculó hábilmente, la concentración al proceso de acumulación o, más bien, concibió la primera como un elemento del segundo, y no solo desde su punto de vista fáctico, sino también desde su punto de vista lógico. Percibió correctamente algunas de sus consecuencias… Y, lo más importante de todo, fue capaz de llegar a la predicción del desarrollo futuro de los gigantes industriales que estaban en período de gestación y la situación social que habían de crear[31].

Otro punto interesante se localiza en la famosa teoría de Marx según la cual el capitalismo generaría una miseria cada vez mayor en una clase proletaria cada vez más extensa, al tiempo que una concentración creciente de riqueza en cada vez menos capitalistas. Aquí, también, Marx razona haciendo depender la cosa de la naturaleza misma de la producción capitalista y no de cosas tales como la codicia o el abuso de poder. «Como predicción —señala Schumpeter— era, desde luego, calamitosa»[32]. Y Schumpeter tiene toda la razón al afirmar que los marxistas de todos los tiempos se vieron en muchos aprietos para hacer compatible esta supuesta ley con la realidad de los hechos históricos: unos forzaron las estadísticas, otros se empeñaron en que el verdadero sentido de la teoría de Marx hacía alusión a la parte *relativa* (y no *absoluta*) de las rentas del trabajo respecto al volumen de la renta nacional total. Ahora bien, «hay otro modo de salir de esta dificultad», y algunos marxistas fueron por ese camino: «Una tendencia puede no aparecer en nuestras series estadísticas temporales —puede, incluso, aparecer la tendencia opuesta como sucede en este caso— y a pesar de ello podría ser inherente al sistema que se investiga, pues podría estar inhibida por condiciones excepcionales»[33]. En concreto, la expansión imperialista y la explotación descarnada de las colonias compensó con ventaja la tendencia al empobrecimiento de las clases obreras del primer mundo.

31 *Ibid.,* p. 62.
32 *Ibid.,* p. 63.
33 *Ibid.,* pp. 63-64.

De todos modos, hoy día, tras el derrumbe generalizado de todas las esperanzas keynesianas que tanto confiaron en extender lo que en realidad no fue sino una excepción, el famoso «Estado del bienestar», y tras décadas de hacer circular al tercer mundo por las vías del desarrollo, en una economía, como suele decirse, «globalizada», sería cosa de volver a sacar las cuentas. Nunca como hoy han estado de forma general, a nivel mundial, tan deterioradas las condiciones de la jornada laboral. Incluso en el primer mundo, el trabajo basura, el contrato basura, la flexibilidad del mercado de trabajo han convertido en utópica la jornada laboral de 40 horas. En una especie de radical revolución de los ricos contra los pobres, se ha pretendido instituir a nivel europeo la jornada laboral de 65 horas. Mientras tanto, el tercer mundo parece que más bien se ha desarrollado al revés, evolucionando hacia un «mundo basura» inimaginable en la época en la que Schumpeter escribía. Empezando por la ONU, pasando por el Banco Mundial o el Fondo Monetario Internacional y terminando por Cáritas y Manos Unidas, se ha tenido que dar la razón a Marx en su tesis sobre la polarización de las clases sociales: en 1870, por ejemplo, la Renta Interna Bruta (RIB) *per capita* media de los diez países más ricos era seis veces superior a la RIB *per capita* media de los diez países más pobres. En 2002 esa ratio era de 42 a uno[34]. En la actualidad, el 5% más rico de los individuos del mundo percibe alrededor de un tercio de la renta mundial, y el 10% de los individuos la mitad. Por su lado, el 5 y 10% más pobres perciben, respectivamente, el 0,2 y el 0,7% de la renta mundial total. Las personas más ricas ganan en 48 horas tanto como los más pobres en un año[35]. Y, según informa la ONU, la desigualdad sigue creciendo[36]. Por ejemplo, en 2007, el ejecutivo promedio de las 15 mayores empresas de EE.UU. ganaba un sueldo 500 veces superior al empleado promedio, mientras que en 2003 el salario era «solo» 300 veces más alto[37]. Las consecuencias de esta desigualdad son espeluznantes: la esperanza

34 B. Milanovic, Grupo de Investigación sobre el Desarrollo, Banco Mundial. «La desigualdad mundial de la renta», p. 46.

35 *Ibid.,* p. 45.

36 «Situación mundial social, 2005: El predicamento desigual». [http://www.un.org/spanish/News/fullstorynews.asp?newsID=5260&criteria1=desarrollo]

37 Informe sobre el Trabajo en el Mundo 2008. Oficina Internacional del Trabajo (OIT).

> de vida al nacer es de 78,3 años en los países de la OCDE y de 54,5 años en lo que llaman «países menos adelantados»[38]. En África subsahariana uno de cada siete niños muere antes de cumplir los cinco años (dato de 2007)[39]. Conviene señalar además que la creciente pobreza extrema (que ha pasado del 16% al 17% de la población mundial en solo dos años, de 2006 a 2008) no es que se concentre en la población trabajadora (lo cual era de esperar), sino que se concentra en la población trabajadora *con empleo* (lo que indica que el logro de un empleo protege cada vez menos contra la pobreza): según la OIT, en 2008, el 64% de la población *ocupada* en África subsahariana sufría la pobreza extrema; el promedio es del 28% para el conjunto de países «en desarrollo», y también muy elevado, del 10%, en los desarrollados. Para el caso de España, informes como los realizados por Cáritas[40], ponen de manifiesto que la pobreza afecta a una quinta parte de los hogares españoles y la exclusión social a más de un 17%.

Otro punto importante que Schumpeter somete a consideración es la aportación de Marx en el campo de los ciclos económicos, a la que califica de «sumamente difícil de apreciar». Se ha clasificado la teoría de Marx sobre los ciclos entre las teorías de la sobreproducción o el infraconsumo. Así parece que es a simple vista, ya que Marx, en efecto, ha insistido en que, por una parte, las masas serán cada vez más pobres, y por otra, que la producción será cada vez mayor, de modo que el mercado será más y más incapaz de digerirla. Sin embargo, Schumpeter insiste en que esta teoría «demasiado sencilla» de los ciclos económicos no hace justicia a Marx (incluso señala el lugar en el que es el propio Marx quien se ha desmarcado expresamente de este tipo de planteamientos). ¿Quiere esto decir que Marx habría elaborado otra teoría más compleja del ciclo económico? En opinión de Schumpeter no es así: la contribución de Marx a este respecto es, sin duda, impresionante, pero se compone, más bien, de un conjunto de aportaciones caleidoscópicas, observaciones agudas y minuciosas y una fuente inagotable

38 Informe sobre Desarrollo Humano 2007-2008. PNUD.

39 Objetivos de Desarrollo del Milenio. Informe 2009. Naciones Unidas.

40 VI Informe Foessa.

de «factores externos». Aquí, Marx «se liberó de la servidumbre de su sistema y quedó en libertad de mirar los hechos sin tener que violentarlos»[41]. Y por ese camino, llegó, en realidad, muy lejos:

> Prácticamente encontramos aquí todos los elementos que se encuentran siempre en todo análisis serio de los ciclos económicos y en conjunto, hay muy pocos errores. Además, no hay que olvidar que la mera percepción de la existencia de los movimientos cíclicos fue una gran aportación para aquella época. Muchos economistas anteriores a él tuvieron un presentimiento de ellos. Sin embargo, en lo fundamental enfocaron su atención sobre los derrumbamientos espectaculares que habían de denominarse «crisis». Y estas crisis no las vieron a su verdadera luz, es decir, a la luz del proceso cíclico del que son simples incidentes. Las consideraron, sin mirar detrás o debajo de ellas, como desgracias aisladas que sucedían a consecuencia de errores, excesos, conductas equivocadas o bien a consecuencia del funcionamiento defectuoso del mecanismo del crédito. Marx fue, en mi opinión, el primer economista que se elevó por encima de esta tradición y que se anticipó —prescindiendo del complemento estadístico— a la obra de Clement Juglar[42].

Es decir, Marx concibió correctamente que el fenómeno de las crisis económicas había que entenderlo desde una teoría del carácter cíclico de la producción capitalista. Incluso llegó a esbozar, en los borradores del Libro III, la teoría de unas oscilaciones más amplias que acompañarían a los ciclos económicos en forma de ondas ascendentes y descendentes de larga duración, anticipándose, de ese modo, a la obra de Kondratieff.

Schumpeter señala todavía que la confianza de Marx en que las propias leyes de la evolución capitalista harían reventar en un estallido final a la sociedad capitalista (cosa que, en realidad, es muy discutible que Marx sostuviera realmente, tal y como comprobaremos nosotros más adelante), supone otro ejemplo de cómo «la combinación de un *non sequitur* con una visión profunda» permite

41 Schumpeter, ob. cit., p. 69.
42 *Ibid.,* p. 70.

llegar a conclusiones acertadas. Pues Schumpeter también cree que la evolución capitalista destruirá la sociedad capitalista[43], aunque no por los mismos motivos que Marx.

«En el tribunal que juzga la técnica teórica, el veredicto tiene que ser adverso a Marx»[44]. Esta conclusión final que dicta Schumpeter es, sin embargo, acompañada de dos tipos de atenuantes. Por algún motivo, el conglomerado de errores que Marx pretende hacer pasar por su teoría es, normalmente, capaz de ver más lejos y con mayor agudeza que todos los economistas de su época. Pero, sobre todo, y esto es de la máxima importancia, Marx ha sido, según Schumpeter, el primer economista que ha pretendido proporcionar a la economía un método y un desarrollo sistemático, es decir, un estatuto verdaderamente científico. «Así, el autor de tantas concepciones falsas fue también el primero en vislumbrar lo que aún en la actualidad sigue siendo la teoría económica del futuro, para la cual estamos acumulando, lenta y laboriosamente, piedra y mortero, hechos estadísticos y ecuaciones funcionales»[45].

Se presupone, por tanto, que lo que hay que hacer es lo que Marx pretendió hacer; solo que, para llevarlo a buen término, será preciso, primero, acumular «lenta y laboriosamente» «piedra y mortero», es decir, un material *empírico* suficiente. La economía, se nos ha dicho, es una «ciencia positiva» que trata de «describir o explicar procesos reales». Nada parece más natural que comenzar, pues, por acumular experiencias y ordenarlas mediante «ecuaciones funcionales» que permitan manejarlas.

Como hemos visto, Marx ha hecho, al parecer, todo lo contrario. Ha sentado un *presupuesto metafísico*, en el que ha invertido años de trabajo y toda la Sección 1.ª de *El capital*, y se ha puesto a deducir a partir de él. Seguidamente, ha desarrollado una «teoría insostenible» para, luego, ir asentando sobre ella una «teoría artificiosa». Este «artificio» da sus resultados, sin embargo: las conclusiones de Marx suelen ser correctas, algunas incluso de sentido común para la economía actual, otras son incluso calificadas de geniales,

43 *Ibid.,* p. 72.
44 *Idem.*
45 *Ibid.,* p. 73.

profundas y penetrantes. Habiendo partido de una premisa desencaminada y puramente metafísica cada uno de estos aciertos se explica, curiosamente, en virtud de fallos en la deducción. Mil errores subsiguientes acaban por compensar el error inicial de haberse aventurado por la «senda perdida» de la teoría del valor. Los aciertos de Marx «no se siguen» de la premisa inicial. En realidad, Marx deduce mucho menos de lo que parece que deduce o cuando deduce, deduce mal. Lo que pasa es que ese «trabajador infatigable», mientras tanto, no ha parado de observar minuciosamente los hechos patentes de la realidad económica. Los ha observado con más paciencia y con más sentido que el resto de sus contemporáneos, y Marx nunca tiene reparo, por lo visto, en liberarse de las «servidumbres de su sistema» para acomodarse a sus penetrantes observaciones.

1.3. Observación y teoría. El lugar de la teoría del valor en la arquitectura de *El capital*

1.3.1. Sobre el juicio a Galileo

La primera línea de *El capital* dice que en las sociedades en las que domina el modo de producción capitalista, «*la riqueza aparece como una inmensa acumulación de mercancías*»[46]. Esto parece una constatación de hecho. Pero, a renglón seguido, los dos centenares de páginas de la Sección 1.ª, se ocupan de desarrollar la teoría del valor, introduciendo su investigación en un tinglado «metafísico» nada habitual para las ciencias positivas.

Así pues, Marx ha ido de la teoría a la observación y no de la observación a la teoría, como parece natural. Sin embargo, la cosa no tiene nada de natural. Si esta alegación fuera definitiva, Francis Bacon debería haber sido, en lugar de Galileo, el padre de la física moderna. De hecho, es sorprendente constatar que el hilo conductor más básico de la argumentación de Schumpeter contra Marx presenta un paralelismo chocante con el tipo de argumentación que se esgrimió, en su momento, contra Galileo, en un tribunal que, por cierto, también fue

46 MEGA, II, 6, p. 69.

«adverso» a su «técnica teórica». Solo que, en este caso, el camino de Galileo logró en muy poco tiempo imponerse sobre el veredicto del tribunal que le juzgó. Hemos visto que Schumpeter mismo está convencido de que lo que habría que acabar haciendo en economía es lo que Marx intentó hacer. Por una parte, Marx debería haber sido el Galileo de la economía; por otra, es cierto que la economía está muy lejos aún de poder ser considerada una verdadera ciencia. Aún así, la economía del momento (1946) está en condiciones de erigirse en tribunal y emitir un veredicto de culpabilidad sobre Marx.

Ahora vamos a recordar los términos en los que se discutió en ese otro tribunal que es el referente fundacional de nuestra ciencia moderna. Esta digresión es, en realidad, vital para nuestros propósitos, no solo porque queremos tomarnos en serio la posibilidad de considerar a Marx el Galileo de la historia, sino porque sospechamos que si Schumpeter hubiera asistido al nacimiento de la moderna física matemática en el siglo XVI, habría argumentado contra Galileo del mismo modo que le hemos visto hacerlo contra Marx. Quizá este paralelismo pueda contribuir a aclararnos —de aquí hasta el final de este libro— el sentido de esta supuestamente insólita decisión de Marx, quien en lugar de acumular «piedra y mortero» en el terreno de lo empírico para, poco a poco, ir aislando regularidades y esbozando posibles leyes por inducción, ha decidido, de modo ciertamente chocante, anclar el punto de partida de la economía en una discusión metafísica con Aristóteles respecto a una supuesta «sustancia valor» inobservable, y lo ha hecho, además, en un lenguaje marcadamente inspirado por la lectura de Hegel.

Lo que más popularmente se recuerda del juicio a Galileo —tantas veces llevado al cine y al teatro— es que fue condenado por defender el heliocentrismo, lo que, en parte, es cierto; sin embargo, esto no da una idea de los términos en los que se desarrolló una polémica científicamente seria. Galileo aparece, al mismo tiempo, como el representante de la moderna ciencia experimental, frente al saber libresco y especulativo de la sabiduría medieval. Se nos ha representado a Galileo argumentando experimentalmente frente a un tribunal de autoridades religiosas empeñadas en consultar siempre a las Sagradas Escrituras, a Santo Tomás

o Aristóteles, antes que a los hechos mismos. Así, por ejemplo, Galileo ve montañas en la Luna a través de un telescopio. Se le responde que la Luna *no puede tener montañas*, pues como ya demostró Aristóteles, si se mueve en círculo es porque es perfecta, esférica y lisa: algo que se mueve siguiendo una circunferencia es algo a lo que *le da igual* estar en un sitio o en otro, su movimiento es, en realidad, una perfecta imitación del reposo, del mismo reposo absoluto en el que debe encontrarse la perfección suma (las moscas, por ejemplo, no son esféricas porque no son perfectas: les falta siempre algo y por eso lo buscan incansablemente en un movimiento que nunca es circular; están «diseñadas» para buscar eso que les falta y ese es el motivo de que tengan la forma que tienen). De nada sirve a Galileo invitar a su oponente a asomarse al telescopio para comprobar que *el hecho* no es ese. Si el telescopio hace ver cosas que no pueden ser y que, además, son herejías (pues si la Luna tiene montañas al igual que la Tierra, entonces la Tierra podría ser como la Luna, un astro más como cualquier otro en el universo), será en todo caso por una cuestión de brujería. La obra de Bertold Brecht sobre Galileo retrató muy eficazmente este aspecto de la cuestión. Galileo observaba y experimentaba y, además, se expresaba en italiano. El tribunal buscaba las montañas de la Luna en los libros de Aristóteles y en las Sagradas Escrituras y le contestaba en latín. Para hablar de los hechos, a Galileo le sobraba con el italiano, pero para argumentar con brillantez erudita sobre Aristóteles o Santo Tomás era preciso recurrir al latín.

Ahora bien, la discusión científica de fondo no fue por estos derroteros. Es enteramente cierto que con Galileo nacen las modernas ciencias experimentales y que lo hacen contra el saber libresco medieval y los formulismos conceptuales escolásticos. Pero lo curioso del caso es que lo hacen de un modo opuesto al que se tiende a imaginar. En las discusiones en las que realmente se ve envuelto Galileo, sus oponentes «aristotélicos» aparecen más bien como los defensores de la experiencia y a Galileo se le acusa desde un nominalismo ockhamista, que no está dispuesto a «multiplicar las entidades sin necesidad» y, desde el cual, Galileo aparece como un reaccionario platónico empeñado en someter la libertad de los

hechos a un mundo inteligible escrito con caracteres matemáticos. En palabras de Martínez Marzoa, «el reproche que constantemente se le hace a Galileo es precisamente el de *no* atenerse a los hechos concretos, sino anteponerles cierto tipo de exigencias del entendimiento teórico; parece como si después de que el nominalismo ha destruido la "esencia" en el viejo sentido, Galileo estableciese una nueva "esencia" que, como ley del entendimiento, está (como la idea de Platón) de antemano presente como exigencia con la que el entendimiento acoge los datos»[47].

En primer lugar, es preciso reparar en que el verdadero campo de batalla de la polémica sobre el heliocentrismo no se localizó tanto en los cielos, como a ras de tierra, en el marco de la mecánica física. En principio, se trataba de optar entre dos sistemas astronómicos, el tolemaico y el copernicano; pero el caso era que, para hacer una defensa seria de la hipótesis de Copérnico, era necesario replantear todo el asunto de las leyes del movimiento, como, por ejemplo, la caída de los graves. Si la Tierra se moviera en torno al Sol, a una velocidad vertiginosa, una piedra que se dejara caer desde lo alto de una torre nunca caería al pie de esta, sino a cierta distancia más allá, ya que, en el tiempo en que tardara en caer, el suelo y la torre se habrían movido de su sitio original, siguiendo el viaje del planeta alrededor del Sol.

La ley de la inercia es formulada «clara y distintamente», por primera vez, por Descartes. Pero Newton se la atribuye por entero a Galileo, quien, realmente, dejó todos los hilos atados para su formulación. «Un cuerpo abandonado a sí mismo persiste en su estado de inmovilidad o de movimiento hasta que algo modifica ese estado»[48]. La respuesta a las objeciones «aristotélicas» al heliocentrismo dependía enteramente del planteamiento de esta ley. Es decir, para saber si Copérnico tenía o no razón, lo primordial era decidir si una bola que rodara por un plano en el vacío seguiría rodando indefinidamente. Aquí será donde se centrará la polémica y lo curioso es que, en ese terreno, era la experiencia misma la que jugaba en contra de la futura ciencia experimental. «Contrariamente a lo que suele

47 *Historia de la Filosofía,* vol. II, Madrid, Istmo, 1973, p. 29.

48 A. Koyré, *Estudios galileanos,* México, Siglo XXI, 1990, p. 150.

afirmarse, la ley de la inercia no tiene su origen en la experiencia del sentido común, y no es ni una generalización de esta experiencia ni tampoco su idealización»[49].

1.3.2. Las raíces socráticas del método de Galileo

En el terreno de los hechos desnudos, cualquier bola que lancemos por un plano va perdiendo velocidad hasta acabar por detenerse. Esto es lo único que, en efecto, es posible *observar*. Galileo no tiene aquí posibilidad alguna de convocar en su apoyo a la experiencia; más bien, parece dejarla por completo de lado. Lo que hace es, más bien, un ejercicio enteramente platónico, mediante una especie de diálogo socrático. Él ha hablado de una bola que rueda. Ahora bien, ¿qué es una bola?, ¿qué es rodar? Lo primero ha de ser, en todo caso, clarificar (o, en su caso, construir) los conceptos con los que se va a trabajar.

> En efecto, esta es la táctica que Sócrates sigue siempre impertinentemente con sus interlocutores. Cuando alguien comienza un prometedor discurso sobre cómo ruedan las bolas o sobre si conviene dejarlas rodar o no, Sócrates interrumpe a su interlocutor con una pregunta desconcertantemente idiota: antes de saber tantas cosas sobre las bolas, él quiere saber qué es una bola. Menón, por ejemplo, va a hablar sobre si la virtud es enseñable o no lo es. Pero Sócrates le interrumpe porque no entiende la palabra virtud. «¡Hasta un niño sabe lo que es la virtud!», exclama Menón. Sin embargo, Sócrates insiste en ser más ignorante que un niño: no tiene sentido hablar sobre si la virtud es o no enseñable, si no estamos seguros de qué es eso a lo que estamos llamando virtud.

En efecto, lo primero es no dar sin más por sentado que se entienden perfectamente los conceptos que se ponen en operación. Aunque se trate de conceptos que, en principio, parecería que todo el mundo entiende sin dificultad (o, quizá, *precisamente por eso*) es en esta, digamos, «fijación» de los conceptos donde a menudo nos

49 *Ibid.,* p. 194.

llevamos las mayores sorpresas. Si atendemos a lo que la bola tiene de bola tenemos que pensar en una esfera perfecta y si atendemos a lo que es rodar tenemos que concebir esa esfera desplazándose por un plano tangente. Pero una esfera no toca a un plano tangente más que en un único punto que, geométricamente, no tiene dimensiones, lo que nos obliga a afirmar que no puede haber ningún rozamiento con el plano. Por otra parte, rodar no es chocar. No decimos que la bola rueda al chocar con un muro de hormigón. Pero en nada cambiaría la cosa si el muro fuera de ladrillos. ¿Y si fuera de arena? ¿O de paja? Como se sabe, Sócrates era muy dado a enredar los diálogos introduciendo este tipo de tonterías. Pero lo importante, para él, era *que no le cambiaran de tema*: si hablamos de rodar, hablamos de rodar; si de chocar, de chocar. Si el muro en cuestión fuera más liviano aún que la paja, si no fuera más que un muro de aire, de todos modos estaríamos hablando de chocar y no de rodar. Si hablamos de lo que hablamos, es necesario, pues, suponer que la bola se desplaza en el *vacío*. Y en esas condiciones, todos los interlocutores de Sócrates, desde el esclavo de Menón hasta el malhumorado Calicles, se verían obligados a exclamar: «Por Zeus, Sócrates, que, por lo que hemos dicho antes, parece que la bola tendrá que seguir rodando indefinidamente».

Galileo, en la segunda jornada de su *Diálogo sobre los dos máximos sistemas del mundo*, procede de un modo muy semejante. Si una bola se deja caer por un plano inclinado, irá acelerándose progresivamente. Si se lanza arriba por un plano ascendente, la bola irá desacelerándose progresivamente. ¿Qué ocurrirá, se le pregunta al aristotélico Simplicio, si el plano no es ascendente ni descendente? Simplicio no tiene más remedio que asentir: la bola ni se acelerará ni desacelerará, por lo que —siempre que hablemos de lo que estamos hablando, es decir, siempre que la bola sea una verdadera bola y el plano un verdadero plano y el rodar un verdadero rodar— su movimiento permanecerá eternamente igual («siempre que el móvil estuviera hecho de una materia capaz de durar», agrega Simplicio).

Lo que más llama la atención en la lectura de esta segunda jornada es que es Galileo quien se niega en todo momento a recurrir a la experiencia. Galileo no parte de las bolas reales ni se dedica en

primer lugar a medir sus desplazamientos, calcular sus velocidades, etc. De hecho, Galileo parte de un *concepto* de bola *físicamente imposible*: no hay *ni puede haber* ninguna bola real que toque sobre ningún plano real en un solo punto (de modo que el rozamiento fuese cero). Tampoco era *físicamente posible* (en el «mundo de la experiencia» a disposición de Galileo) que una bola rodase sin encontrar ninguna resistencia en el medio. Resulta, pues, evidente que el punto de partida de Galileo no pasa por intentar *describir* los movimientos observables de las cosas: las bolas empíricamente observables se paran siempre. Y *el hecho* es *siempre*, sin que Galileo pueda jamás aducir ningún ejemplo en contra. Lo peculiar del modo de proceder de Galileo es que *en absoluto pretende aducir ningún ejemplo empíricamente observable en contra ni lo cree en absoluto relevante para defender la verdad de lo que está diciendo.* Para que sus leyes y enunciados sean verdad *basta con que valgan para la idea de bola*, es decir, esa bola que tocaría el plano en un único punto, ya que asignar a la idea de esfera la determinación «tocar al plano en un único punto» es algo *geométricamente necesario* aunque resulte algo *físicamente imposible*. De este modo, nos encontramos con que Galileo parte más bien de una idea, digamos, muy «metafísica» de bola. En efecto, cabe decir que empieza por preguntarse qué determinaciones corresponden *metafísicamente* a la idea de «bola», es decir, qué determinaciones corresponden *necesariamente* a esa *idea con independencia* de las características observables en las bolas reales, es decir, *con anterioridad a la descripción de los movimientos empíricos de esos objetos a los que llamamos bolas.*

Lo verdaderamente sorprendente es que Galileo no apela a la experiencia *ni siquiera en esas ocasiones en las que habría resultado fácil hacerlo.* Tal es el caso, por ejemplo, de uno de los principales argumentos de Simplicio contra la tesis del movimiento de la Tierra. Simplicio sostenía que si la Tierra se moviese, un cuerpo tirado desde lo alto de una torre no caería al pie de esta, sino a muchos metros de distancia. En efecto, argumentaba Simplicio, si la Tierra se moviese, la torre se desplazaría mientras el cuerpo cae y, de este modo, cuando el cuerpo llegase al suelo, la torre ya se encontraría en otro sitio. En este caso, no era tan difícil hacer una experiencia decisiva que zanjara la larga discusión. Bastaba dejar caer una bala de cañón

desde lo alto del mástil de un barco. Si Simplicio tenía razón, la bala tendría que caer al pie del mástil solo cuando el barco estuviese quieto, mientras que, si el barco se encontrara en movimiento, la bala tendría que caer a cierta distancia de la base del mástil (distancia correspondiente a lo que se hubiera desplazado el barco durante la caída). Por el contrario, si Galileo tenía razón, la bala caería siempre al pie del mástil independientemente de si el barco se movía o no. En efecto, según sostenía Galileo, desde el interior de un sistema de referencia (en este caso, el barco) no podría observarse ninguna diferencia en la caída de los cuerpos debida a que el *sistema completo* (sistema del que el observador mismo forma parte) se hallase en movimiento o en reposo —algo verdaderamente fundamental para las tesis de Galileo, pues, si tuviera razón, resultaría que de los movimientos observados desde el interior de un sistema de referencia no cabría concluir nada respecto a su estado de movimiento o reposo y, por lo tanto, quedarían desautorizados los principales argumentos de los aristotélicos contra el movimiento de la Tierra—. Pero lo que nos interesa aquí es que toda la discusión entre Salviati (el portavoz de Galileo) y Simplicio, en el *Diálogo*, se realiza *sin hacer el experimento en cuestión*. De hecho, Salviati no tiene la menor intención de hacerlo. Y es Simplicio, el aristotélico «escolástico», el que protesta enérgicamente por el *apriorismo* de su interlocutor: «¿O sea que vos, no habéis hecho no ya cien, sino ni una sola prueba, y la afirmáis tan libremente como segura?»[50]. A lo que, con toda tranquilidad, Salviati responde: «Yo, sin experiencia, estoy seguro de que el efecto se dará como os digo, porque es necesario que así suceda»[51]. Así pues, es Simplicio quien se proclama portavoz de la experiencia; Salviati, por el contrario, está más bien seguro *a priori* de dónde caerá la bala de cañón, y no piensa molestarse en hacer una experiencia (*ni siquiera en los casos en los que sí cabría aducir la experiencia a favor de sus tesis*) que solo sería probatoria «para aquellos que no quieren abrir los ojos a la razón» (en 1641, Gassendi se tomaría la molestia de hacer el experimento en cuestión).

50 *Opere*, VII, p. 171.
51 *Idem.*

En el *Diálogo*, Salviati se comporta, como decíamos, de un modo enteramente socrático: conocer es, en algún sentido, *recordar*[52]. En un momento en el que Simplicio se muestra desconcertado sin saber qué responder, Salviati le tranquiliza: «De la misma manera que habéis sabido lo que precede, *sabréis*, no, *sabéis*, el resto; y si pensáis en ello también lo recordaréis; pero para abreviar tiempo os ayudaré a *recordar*»[53].

> Menón hace varios intentos de explicar a Sócrates lo que todo el mundo sabe por experiencia, es decir, lo que es la virtud. Le pone ejemplos de virtudes. Pero Sócrates quería saber qué es la virtud, qué es aquello de lo que esos ejemplos son ejemplos. Le dice cuáles son las partes de la virtud, pero eso es para Sócrates como preguntar qué es una abeja y contestar que es una cabeza, un abdomen, unas alas y unas patas. Tras varios intentos fallidos, Menón acaba por poner en duda la posibilidad del conocimiento. Es entonces cuando Sócrates le tranquiliza con un cuento que cuentan los poetas, pero que, de todos modos, resulta clarificador: dicen los poetas que todos hemos vivido una vida anterior y que conocer es recordar lo que vivimos entonces. Este asunto de la inmortalidad del alma, como se ve, no es una cosa que cuenten ni Platón ni Sócrates, sino algo que cuentan los poetas (que, por cierto, fueron los que pidieron la pena de muerte contra Sócrates). Pero se trata de un cuento útil, al menos para que Menón no se rinda demasiado pronto negando sin más la posibilidad de conocer. Lo que «en el lenguaje de los poetas» es aquí aludido como una «vida anterior» que puede ser «recordada», puede ser una buena metáfora (aunque solo una metáfora) de lo que Sócrates lleva pidiendo a Menón desde el principio: para saber si la virtud es o no enseñable, es preciso saber con *anterioridad* a qué estamos llamando virtud. De lo contrario, ni siquiera sabremos de qué estamos hablando. Empezaremos hablando, por ejemplo, de bolas que ruedan y enseguida nos encontraremos hablando de ruedas que chocan, y eso sin que ni siquiera nos demos cuenta. Al final, es posible que ni siquiera hayamos estado hablando de bolas, sino de nuestra abuela o de nuestro ombligo, como suele ocurrir en casi todos los debates de nuestra telebasura.

52 Cf. Platón, *Menón,* pp. 81a y ss.
53 *Opere,* VII, p. 220.

El famoso método «hipotético deductivo» del que Galileo sería fundador, consiste, como acabamos de ver, en el empeño socrático de garantizar que no se va a cambiar de tema de una forma incontrolada. De hecho, Salviati se presenta a sí mismo como un «domador de cerebros»[54], convencido de que su interlocutor va a estar absolutamente de acuerdo con él sin necesidad de demostrarle la verdad de sus argumentos con muchas experiencias. Para demostrar que Simplicio, en realidad, no puede sino estar de acuerdo con él, basta con impedir que se vaya por las ramas; basta con obligarle a razonar sin mezclar unos temas con otros. La única exigencia que hace es, como Sócrates, «que el señor Simplicio se limite a responder a mis preguntas», con la advertencia expresa de que no responda nada más que lo que sepa con toda seguridad[55]. En efecto, si Sócrates tenía animadversión hacia la opinión era porque la opinión siempre cambia de tema sin darse ni cuenta. La opinión mezcla permanentemente unos temas con otros agazapados en las mismas palabras. La opinión nunca trata realmente de aquello que dice estar tratando. De ahí que, en casi todas las conversaciones no científicas que duran lo bastante, se acabe por reconocer que se ha estado hablando «un poco de todo», un poco «de todo y un poco de nada». Se ha comenzado hablando de una cosa y, no se sabe ni cómo, se ha acabado por hablar de otra completamente distinta. Por el contrario, el empeño de la ciencia por establecer «sistemas cerrados» o «modelos hipotéticos» consiste en introducir toda una suerte de dispositivos que impiden que se cambie de tema sin ningún control. Si se le encarga a alguien en un laboratorio que mida la temperatura de un líquido y, después de introducir el dedo, se contesta algo así como «en mi opinión, está caliente», lo peor ya no es la imprecisión, lo peor es que seguro que se empezará enseguida a hablar de otra cosa: caliente significa, para mí, el agua de la bañera que me preparaba mi abuela. Pero nadie ha preguntado por ninguna abuela. El termómetro, un instrumental tan elemental, es, en realidad, un sistema de compuertas capaz de garantizar que se está hablando de lo que se está hablando y de nada más. El termómetro es, por así decirlo, el látigo del «domador de cerebros».

54 *Opere*, VII, p. 171.

55 *Idem.*

Al empeñarse en hablar de lo que se habla y no de otra cosa, Galileo comienza planteando el caso de una bola que rueda en el vacío sobre un plano perfecto. Ningún escolástico de la época le niega que, en ese caso, la bola seguirá rodando eternamente. Lo que sí le niegan es que pueda tener sentido *físico* eso de comenzar haciendo *física* desde un presupuesto *imposible físicamente*, absolutamente *irreal*. Así pues, a Galileo se le acusa más bien de estar introduciendo *presupuestos metafísicos* en la base de un vasto conjunto de hechos empíricos que hacía ya muchas décadas que eran cada vez mejor ordenados y clasificados por la observación y la experiencia. Se le acusa, en efecto, de lo mismo, y en nombre de lo mismo (una «ciencia positiva» que tiene por objeto «describir y explicar procesos reales»), que lo que hemos visto a Schumpeter esgrimir contra Marx. En el siglo XVI, eso de reintroducir la metafísica entre los hechos y la voluntad divina tenía también algo de hereje: suponía algo así como que Dios, en su absoluta omnipotencia, tendría que haber creado el mundo ciñéndose al patrón de una trama de esencias que le dictaría Galileo. El que los hechos fueran solamente eso, hechos, y que lo único que se pudiera hacer con ellos fuera explicarlos mediante una minuciosa observación empírica era, en cambio, una manera de cantar las alabanzas del Todopoderoso.

El nacimiento de las llamadas ciencias experimentales modernas viene marcado, así pues, por una decisión que más que nada podría calificarse de platónica. Tal como subrayó Alexandre Koyré: «Curiosa andadura del pensamiento: no se trata de explicar el dato fenoménico mediante la suposición de una realidad subyacente, ni tampoco de analizar el dato en sus elementos simples para luego reconstruirlo; se trata, propiamente hablando, de explicar lo que *es* a partir de lo que *no es*, de lo que no es nunca. E incluso a partir de lo que *no puede ser*. Explicación de lo real a partir de lo imposible. ¡Curiosa andadura del pensamiento! Andadura paradójica donde las haya; andadura que nosotros denominaremos arquimídea o, mejor dicho, platónica: explicación o, más bien, reconstrucción de la realidad empírica a partir de una realidad ideal»[56].

56 Ob. cit., p. 195.

En efecto, una vez clarificados los conceptos de esta «realidad ideal» (conceptos sin duda muy «metafísicos», pero que, sin embargo, evitan que mezclemos unos temas con otros sin ningún control), es imprescindible comenzar a caminar hacia la «reconstrucción de la realidad empírica». En esta dirección, lo primero que hay que hacer es *exponer cuáles son las condiciones materiales en las que esa construcción apriorística resultaría, además, empíricamente observable.* Ciertamente, Galileo no elude en absoluto ese primer paso hacia lo empírico. En efecto, sí expone bajo qué condiciones esa construcción teórica cuya validez no dependía de los movimientos aparentes de los cuerpos, tiene o puede tener, además, presencia empírica. Así, Galileo establece que *si* la superficie fuese perfectamente plana y no tuviera fin, *si* estuviese pulida como un espejo, *si* fuese de algún material duro como el acero y *si*, por otro lado, la bola fuese perfectamente esférica, *si* fuese de alguna materia durísima como el bronce, y *si*, además, se eliminasen todos los impedimentos externos y adicionales…, *entonces* las cosas ocurrirían en la realidad de una forma bastante parecida a como se ha establecido que ocurrirían, digamos, en el «mundo de las ideas». Ciertamente, no es que con esto haya pasado ya a ocuparse de describir los movimientos empíricamente observables de esas cosas más o menos redondas a las que llamamos bolas. Pero, desde luego, esta operación tiene ya mucho que ver con lo empírico pues, en efecto, establecer las condiciones en las que lo empírico *se comportaría* como la construcción teórica, sienta las bases para empezar a *experimentar* sabiendo ya *exactamente qué observamos por medio de las observaciones.* Ahora sí se empieza ya (cuando sabemos con precisión qué le estamos preguntando a la realidad) a hacer todos esos experimentos que hacen que identifiquemos a la ciencia moderna como ciencia «experimental». Pero, precisamente por eso, hacer experimentos es más bien conseguir reconstruir experimentalmente la propia construcción teórica (construyendo cámaras de vacío, puliendo y engrasando superficies, etc., o sea, *interrogando* a la realidad por el aspecto que en cada caso nos interesa, más que *observando*, meramente, la realidad).

1.3.3. El viaje de Marx a los espacios ideales

Habíamos visto a Schumpeter reprochar a Marx que comenzara «haciendo metafísica» y estableciendo una ley que solo tenía sentido «físico o real» en un caso hipotético que nunca se da y que, si llegara a darse, sería una mera excepción sin importancia. Para que el valor de las mercancías *aparezca* como cantidad de trabajo cristalizada en ellas, era preciso presuponer un mercado ideal de concurrencia perfecta, poner entre paréntesis cualquier externalidad, establecer que el trabajo era el único factor de producción y que era todo de la misma especie, etc. Marx no toma como punto de partida lo que encontramos en los «hechos» de la realidad económica. Parte más bien de determinado concepto de riqueza y mercancía cuya validez, en efecto, no hace depender de las determinaciones que puedan corresponder a las mercancías empíricamente observables en la sociedad moderna. Así pues, da la impresión de que todo el negocio teórico planteado en la Sección 1.ª, hasta la formulación de la ley del intercambio de equivalentes en el mercado, se ha desarrollado *sin excesiva atención a lo empírico.*

Como ya señalamos, ha sido muy difícil, dentro y fuera de la tradición marxista, aislar el verdadero significado de esta decisión de Marx. Para la economía convencional moderna, y también para Schumpeter, con ella Marx se apartó desde el primer momento del camino de las ciencias positivas, perdiéndose en disquisiciones metafísicas. Sin embargo, entre los padres fundadores de la ciencia moderna, Galileo, Descartes, Gassendi, Torricelli, encontramos más bien la misma decisión. Solía decirse, por ejemplo, que para la demostración de sus teoremas, Arquímedes había hecho una falsa presuposición: supuso que los hilos de los que están suspendidos los pesos que cuelgan de los brazos de la balanza eran paralelos entre sí, cuando en realidad deben cruzarse en el centro de la tierra, lo cual es empíricamente cierto. ¿Qué dice Torricelli al respecto? Pues que, en adelante, hablará de una balanza situada más allá de la órbita celeste, o si es preciso, en el infinito, donde efectivamente los hilos serán paralelos. Y es sorprendente la forma en la que justifica esa decisión:

> Si después de esto, es decir, después de haber sido transportada a una distancia infinita, y después de haber servido para deducir ciertas fórmulas y ciertas relaciones, esa balanza arquimediana fuera de nuevo traída por nuestra imaginación hacia nuestras regiones, la equidistancia de los hilos de la suspensión quedaría, sin duda, destruida; *pero la proporción de las figuras, ya demostrada, no se destruiría por eso*. Es singularmente ventajoso para el geómetra efectuar todas sus operaciones —con ayuda de la abstracción— por medio del intelecto. ¿Quién me negará, pues [el derecho a] considerar libremente figuras suspendidas de una supuesta balanza alejada a una distancia infinita fuera de los confines del mundo? O también, ¿quién me impedirá considerar una balanza situada en la superficie de la tierra, en la que, sin embargo, las magnitudes [pesos] abstractas no tendieran hacia el punto central de la tierra sino hacia el de la constelación del Can, o hacia la Estrella Polar?[57].

Como antes en Galileo, aquí, el «viaje de la balanza de Arquímedes» imaginado por Torricelli sirve para que, cuando se trata de analizar las leyes que la rigen, la balanza sea, verdaderamente, una balanza. Torricelli, como Galileo y como Sócrates, y acaso también como Marx, no quiere comenzar a deducir sobre los cimientos de un «cambio de tema». Marx lanza desde el primer momento la consideración de qué es una mercancía a un espacio abstracto, con la certeza de que esto nos resultará crucial para hacernos cargo de en qué consiste ese «mundo real» en el que la riqueza se presenta como mercancía. El «viaje» de Marx sirve, aquí también, para que el valor sea realmente el valor a la hora de aislar sus leyes. Una vez de «vuelta» al mundo real, podremos analizar qué ocurre con esas leyes al ser integradas con otras distintas y mucho más complicadas.

Por otra parte, la historia de la ciencia y la historia de la filosofía no siempre estuvieron tan evidentemente separadas como imagina Schumpeter. Descartes, que formuló por primera vez de forma clara la ley de la inercia y que proporcionó a la ciencia moderna su herramienta fundamental, al permitirle operar algebráicamente en geometría, decía de Galileo: «Hace filosofía mejor

57 Citado por Koyré, ob. cit., p. 290.

de lo que es común, pues trata de investigar cuestiones físicas por medio de razonamientos matemáticos; yo sostengo que no hay otro modo de buscar la verdad»[58]. Lo que pretende hacer Descartes es lo mismo que está haciendo Galileo y, para ilustrarlo, utiliza una ficción literaria sorprendente: «No es nuestro mundo el que pretende describir, nos dice, sino otro, un mundo creado por Dios en alguna parte —infinitamente lejos del nuestro— de los espacios imaginarios; creado, podría decirse, con los medios disponibles. Por eso no son las leyes de nuestro mundo las que pretende explicarnos Descartes; por el contrario, lo que se propone es deducir las leyes del otro, esas leyes que impone Dios a la naturaleza, y gracias a las cuales va a crear, en el otro mundo, toda la diversidad y toda la multiplicidad de los objetos que allí se encuentra»[59]. ¡Extraña forma de fundar una física, podría decirse! Sin embargo, fue de la mano de este espíritu teórico que nació la física matemática, nuestra ciencia moderna, ante la que ya nadie parpadea desconcertado.

Ahora bien, Marx no ha procedido de muy distinta manera cuando comienza analizando, de un modo muy metafísico, las determinaciones que *a priori* debemos establecer y que corresponden, en la sociedad moderna, a conceptos del tipo «riqueza» y «mercancía», es decir, esas determinaciones que les corresponden *necesariamente incluso con independencia de los movimientos empíricamente observables en las mercancías reales*. En la «circulación simple de mercancías» de la que parte *El capital* encontramos muy pocos elementos en juego, los mínimos imprescindibles para hacernos cargo de qué *no puede dejar de significar «riqueza» y «mercancía» en el seno de la sociedad moderna*. Ocurre ahí un poco lo que Koyré comenta a propósito de Descartes: «Como es de sobra sabido, el universo cartesiano está construido con muy poca cosa. Materia y movimiento; o mejor dicho —ya que la materia cartesiana, homogénea y uniforme, solo es extensión—, extensión y movimiento»[60]. Del mismo modo, Marx comienza reduciendo la riqueza a sus determinaciones fundamentales.

58 Carta a Mersenne, 11 de octubre de 1638, A-T, II, 380, 3/7.
59 Ob. cit., p. 306.
60 *Idem.*

Así, con la misma necesidad con que a la idea de cuerpo le corresponde la extensión, a la idea de riqueza le corresponde la capacidad de satisfacer necesidades humanas. De este modo, si la riqueza remite a un conjunto de *valores de uso* (de cosas con propiedades que nos resultan en alguna medida útiles) cabe localizar que tiene dos fuentes independientes: por un lado, la naturaleza (que ya por sí sola nos proporciona un montón de cosas útiles) y, por otro, el trabajo (es decir, la transformación de la naturaleza para elaborar más cosas útiles) y, aunque cabría pensar también en las herramientas como fuente de riqueza, Marx precisa que estas son, en realidad, el resultado de un proceso de trabajo anterior sobre la naturaleza (y, en esta medida, son reductibles a las otras dos fuentes: trabajo y naturaleza).

Ahora bien, cuando las unidades de esa riqueza cobran la forma de mercancía, no solo tienen un *valor de uso* sino, además, un valor de cambio (es decir, una determinada proporción en la que les resulta posible *igualarse con otras mercancías*). De nuevo vemos que no parte más que de esas determinaciones que «metafísicamente» o «idealmente» corresponden a las ideas que pone en juego (es decir, cuya validez no depende de nada empírico): tan imposible como pensar cuerpos inextensos es pensar mercancías sin *valor de cambio*. Al mismo tiempo, también establece que cómo se determine el valor de cambio (es decir, en qué proporciones decida la gente intercambiar sus mercancías) dependerá *exclusivamente* de consideraciones *sociales* y no *naturales,* por la sencilla razón de que la naturaleza no tiene nada que decir al respecto. La naturaleza será, sin duda, una fuente insustituible de *riqueza*, pero no tiene ni voz ni voto en el mercado. Lo que aporta, digamos, solo cabe pensar que lo aporta «gratuitamente». La naturaleza no es un agente en el mercado que reclame una compensación por su condición de fuente de riqueza y, por lo tanto, no es en las propiedades naturales donde cabe buscar las *razones* de los intercambios, sino, *exclusivamente,* en sus «propiedades» de índole social.

En lo que tiene que ver con por qué una sociedad está dispuesta a intercambiar, por ejemplo, un diamante por un tractor, la naturaleza no tiene en principio nada que decir (es algo en lo que, por decirlo así, solo los componentes *sociales* tienen derecho a tomar

la palabra). Dicho de otra forma: en lo relativo al valor de cambio, la naturaleza solo podrá tomar la palabra, en todo caso, si lo hace ya bajo la forma de una *relación social* (relativa, obviamente, a la cuestión del *derecho* de propiedad) y, entonces, será de esa relación social (y no de nada estrictamente natural) de la que habrá que dar cuenta para analizar las relaciones de intercambio.

Lo que las cosas tienen de *valor de uso* (es decir, de unidades de *riqueza*) cabe descomponerlo, en efecto, en sus elementos de trabajo y naturaleza; y Marx considera fundamental partir de que la *naturaleza, en principio, no puede exigir nada a cambio de lo que ofrece sin mediación humana* (como la luz del sol o el aire, portadores de la máxima utilidad, pero carentes, al menos en principio, de valor de cambio) y, por consiguiente, su posible intervención en las relaciones de cambio entre los hombres habrá, o bien que ponerla entre paréntesis, o bien, en caso de que resultara necesario introducirla, hacerlo bajo la forma de una *relación social* relativa al derecho de propiedad (de la que, por tanto, habrá que dar cuenta no ya como una cuestión relativa a la *naturaleza* sino a la *sociedad*).

Si estamos esbozando por encima el modo como comienza Marx su análisis es solo para dejar claro que nada de esto lo obtiene observando muy minuciosamente el movimiento de las mercancías reales, sino, más bien, reflexionando muy «platónicamente» sobre qué ponemos obligatoriamente en operación con las ideas «riqueza», «mercancía», etc. Ahora no es todavía el momento de sacar conclusiones respecto al tipo de modelo, de hipótesis o de construcción teórica que Marx pone en juego en la primera Sección de *El capital*; para hacerlo tendremos que recorrer las páginas del Libro I, en varias direcciones, y ese será el objeto de los capítulos siguientes. Por el momento, solo nos interesaba destacar que el reproche de que Marx comienza «haciendo metafísica», al elegir un caso que no puede constatarse empíricamente para comenzar a deducir, podría haber sido volcado —y de hecho, lo fue— sobre los comienzos mismos de la ciencia moderna. Para decidir en qué sentido se puede hablar aquí de «modelos» teóricos habría que discutir muchas cuestiones epistemológicas largamente debatidas. En lo que respecta a Marx, la cuestión fue planteada con mucho rigor en el seminario

Lire Le Capital (1965)[61], fundamentalmente en las ponencias de Althusser, Balibar y Rancière. La cosa, en efecto, resultaba muy complicada. Pero, con respecto al sentido del proceder teórico de Galileo, tampoco hay unanimidad epistemológica al respecto. Adviértase que, allí, la cuestión no era si Galileo tenía razón o no respecto a esa especie de modelo matemático sobre el que operaba; la cuestión era si, desde el mismo momento en que se operara sobre ese constructo teórico y no sobre la experiencia, seguiríamos haciendo física o, por el contrario, no estaríamos haciendo «mera geometría» (y en el caso de Marx, ni siquiera eso: lo que tendríamos sería unas cuantas operaciones sobre un modelo puramente arbitrario). «Los ángulos y las proporciones —nos dice Simplicio— funcionan en abstracto, pero cuando se pasa a las cosas materiales, se convierten en humo».

La gran sorpresa que la ciencia moderna fundada por Galileo reservaba a los abogados de la experiencia como Simplicio es que, mientras que ellos, concentrados en sus observaciones, no podrían ir más allá de la constatación «la bola *siempre* se parará», la física heredera de Galileo, que parece tener su origen en las nubes de la geometría (donde parece que «las bolas no se paran»), será capaz de indicar con suma precisión *dónde* y *cuándo* se parará la bola en cuestión. Ello lo hará introduciendo nuevos elementos matemáticamente controlados: un coeficiente de rozamiento con el plano, un coeficiente de resistencia con el aire, y, en suma, todos aquellos elementos que den cuenta de que la bola no solo está rodando, sino también, al mismo tiempo, chocando, rozando o partiéndose en pedazos diminutos como un canto rodado. Una vez más, el método de Galileo, aquí sí que genuinamente platónico (o socrático), consiste en saber en qué momento estamos dejando de hablar de rodar y en qué momento, por ejemplo, hablamos ya de chocar.

Adviértase bien que el rodar y el chocar no se oponen aquí ni mucho menos como lo geométrico ideal por un lado, y lo real impreciso y contaminado de impurezas, por otro. No es que por un lado tengamos un modelo simple y abstracto y por otro una realidad

61 L. Althusser, E. Balibar *et al.*, *Lire Le Capital,* Paris, François Maspero, 1965.

rica y concreta, inabarcable en su complejidad. Muy al contrario, las leyes del choque entre los cuerpos, como las leyes del rozamiento, han sido estudiadas por el mismo procedimiento galileano, estableciendo los dispositivos y compuertas «geométricas» capaces de evitar inesperados «cambios de tema». Y, por eso mismo, en virtud de la *separación* con la que han sido estudiados, mediante el *análisis*, el rodar y el chocar, pueden ahora ser ensamblados en un caso empírico concreto sin generar ningún tipo de «holgura» o «imprecisión». Así pues, no se trataba tanto de dar la espalda a la observación y la experiencia, como de poner los medios para saber *qué es* lo que se observa y se experimenta en cada caso. No se trata, ni mucho menos, de deducir especulativamente lo que solo se puede describir, sino de deducir todo lo que haga falta para que, una vez puestos a describir, sepamos *qué es* lo que estamos describiendo.

Se trata, en definitiva, de que toda ciencia comienza siempre por delimitar su *objeto* de estudio. La ciencia es ciencia en la medida en que *sabe de qué está hablando*. Una observación científica es científica porque *sabe qué es lo que está observando* (una masa inercial, por ejemplo).

1.3.4. La delimitación del objeto de estudio de la economía política

El primer paso de una ciencia no consiste en acumular ingentes cantidades de hechos empíricos. Fundar una ciencia consiste en delimitar su *objeto* de estudio, definir el tipo de *objetividad* del que esa ciencia se va a ocupar. Ello supone un inmenso trabajo en la abstracción, clarificando conceptos mediante el análisis y la síntesis, hasta dar con lo que podría considerarse *una pregunta bien hecha*. Lo importante es delimitar la pregunta que hay que hacer a la realidad, de modo que la experiencia y la observación puedan responderla. Descartes y Galileo fundaron la física moderna delimitando matemáticamente un universo —como vimos— «hecho de muy poca cosa»: materia y movimiento. Y a partir de ahí plantearon las preguntas pertinentes, observaron, experimentaron y buscaron las leyes de esa objetividad.

Con respecto al Marx economista que nos exponía Schumpeter, nos encontrábamos con una trayectoria doblemente paradójica, pero quizá no más sorprendente que aquella por la que la moderna ciencia experimental vino a nacer de un impulso más que nada platónico. En primer lugar, Marx, ese «trabajador infatigable» que «lo dominaba todo en su época», se apuntaba, y eso después de pensárselo mucho, a la única teoría que no llevaba a ninguna parte. Tras desarrollarla *metafísicamente*, bajo el supuesto de un caso empíricamente imposible, Marx iba, poco a poco, incorporando «artificios», «recursos *ad hoc*», «inconsistencias en la deducción» y, finalmente, una cantidad ingente de «observaciones». Lo paradójico, aquí, era que, con semejante punto de partida, Marx habría acabado por observar más y mejor que nadie en su época; también lo era el que acabara finalmente por resultar acertado en asuntos teóricos muy poco o muy mal elaborados por los economistas de su época, y que, en algunos casos, su intervención teórica resultara sorprendente, inesperada o, incluso, «genial» o «profética». Así es que el reproche inicial se transformaba paulatinamente en el inverso: como premisa, Marx se desentendía de los hechos; como al final acaba arreglándose con ellos de forma muy notable, será, sin duda, porque se han cometido por el camino «errores de deducción» y casos de *non sequitur*, que le permitían desembarazarse de los lastres de su «sistema»; de lo contrario, sería extraño que un punto de partida disparatado orientara una investigación certera.

Pero quizá lo que ocurriera no fuera tanto que Marx *se desembarazara de su sistema en favor de la observación*, como que, tras haber definido un aparato conceptual preciso en orden a una especie de modelo ideal, y tras encontrar en él una ley fundamental que regiría todo intercambio de mercancías que verdaderamente fueran eso y solo eso, mercancías, luego pasara a ocuparse de describir los hechos, no tanto con sus sentidos, como con los instrumentos precisos que le proporcionaba su sistema.

O dicho de otra forma: Marx habría comenzado delimitando el objeto de estudio de la economía política. E igual que el universo de Descartes estaba hecho de muy poca cosa (materia y movimiento), el universo de la economía política debe partir, en opinión de

Marx, de muy poca cosa: trabajo abstractamente humano, por un lado, y naturaleza, por otro.

En efecto, para Marx es importante destacar que los componentes elementales de la riqueza son, de un modo irreductible, esos dos. Como ya hemos dicho, no son más. Aunque sea frecuente apelar a una tercera fuente de la riqueza, los medios de producción, Marx considera obvio que este tercer elemento sí se puede reducir a sus componentes de trabajo humano, por un lado, y naturaleza, por otro. Pero tampoco son menos: en ocasiones se ha intentado sostener que, en realidad, el trabajo es la verdadera fuente de *toda* riqueza. Sin embargo, Marx reprende muy duramente a quienes así lo hacen, especialmente si lo hacen intentando ampararse en sus propias teorías.

> Ciertamente, Marx comienza su famosa *Crítica del Programa de Gotha* desautorizando con la máxima contundencia la primera frase de ese *Programa* en la que se establecía que «el trabajo es la fuente de toda riqueza y de toda cultura»[62]. Muy al contrario, Marx considera que «el trabajo *no es la fuente de toda riqueza.* La *naturaleza* es, tanto como el trabajo, la fuente de los valores de uso (¡que son los que verdaderamente integran la riqueza material!) (…). Solo en la medida en que el hombre se sitúa de antemano como propietario frente a la naturaleza, primera fuente de todos los medios y objetos de trabajo, y la trata como posesión suya, su trabajo se convierte en fuente de valores de uso y, por tanto, en fuente de riqueza»[63].

A la inversa, y esto es lo que más nos interesa aquí, también cabría pensar que es posible reducir el «trabajo» a sus elementos *naturales* (como parte de la «*naturaleza* humana» o algo así). Sin embargo, Marx bloquea por completo esa posibilidad. Si se trata precisamente de desarrollar una investigación en el terreno de los asuntos *específicamente humanos* (que es, en definitiva, a lo que hemos denominado el «continente historia»), nos encontramos con deter-

62 MEGA, I, 25 *(apparat)*, p. 515.
63 MEGA, I, 25, «*Kritik des Gothaer Programms*», p. 9.

minadas distinciones que resultan radicalmente irreductibles y que, por lo tanto, no pueden de ningún modo dejar de tenerse en cuenta desde esa perspectiva.

Así, por ejemplo, resulta fundamental no perder de vista la diferencia entre el trabajo humano y el trabajo animal, del mismo modo que no puede desaparecer la diferencia entre el trabajo de los hombres y el funcionamiento de las máquinas. Ciertamente, desde el punto de vista de la física, quizá no haya que hacer mucho caso a esas diferencias: si nuestro objeto teórico consiste, por ejemplo, en el estudio de los movimientos físicos de los cuerpos, lo mismo nos da que esos movimientos sean realizados por personas, por animales o por máquinas. Pero esa diferencia es, en cambio, fundamental para la *objetividad específica* que hemos delimitado como propia de la economía política. Sencillamente, sería un disparate hacer economía considerando que no hay por qué distinguir entre el trabajar de niño en una maquiladora Nike y el funcionar de una máquina de coser zapatillas, incluso si desde un punto de vista físico los niños y las máquinas produjeran resultados parecidos.

Es más, podría incluso ocurrir que ese tipo de diferencias tampoco resultasen de ningún interés para una parte de los agentes implicados en la producción. En efecto, desde la perspectiva del capitalista (tomado nada más que como «*personificación de categorías económicas*»), lo único que interesa es la cuestión de la productividad y la competitividad, siendo en principio indiferente en qué medida las operaciones productivas son realizadas por la maquinaria que se ha comprado y en qué medida lo son por los trabajadores a los que se ha contratado. Sin embargo, lo importante aquí es señalar que, desde el punto de vista del científico implicado en el estudio de los asuntos humanos, resulta crucial mantenerse en la perspectiva en la que no es posible confundir trabajar con funcionar, ni confundir enfermar con estropearse, ni el descanso de los hombres con el barbecho de la tierra, por mucho que se trate de distinciones bastante irrelevantes, por ejemplo, desde el punto de vista de la física e incluso desde el punto de vista del propio proceso productivo. Y esto, desde luego, tiene efectos fundamentales en el programa de investigación completo. Por ejemplo, desde esta perspectiva, en ningún caso cabrá abandonar

la centralidad de la cuestión de en qué relación se encuentran el *trabajo humano*, por un lado, y la apropiación de la *naturaleza,* por otro. En este sentido, se genera un espacio teórico en el que, ineludiblemente, ocupará un lugar destacado el análisis de la relación que se establece entre trabajo humano y propiedad sobre los bienes que brinda la naturaleza *por mediación de ese trabajo*.

Marx considera que la economía no puede desentenderse de esta cuestión sin perder, simplemente, su *objeto de estudio*. Se pueden, sin duda, hacer muchas cosas al margen de esta cuestión, pero no «economía», no al menos una economía que no sea una estafa. Esto es algo que resulta muy llamativo hoy en día, cuando vemos llamar economía a tantos trabajos que son puras ensoñaciones matemáticas, a lo mejor muy correctas desde el punto de vista matemático, pero carentes por completo de sentido económico. Resulta inquietante —o criminal, según se mire— la facilidad con la que ciertas mentalidades de economista, pasan de los óptimos de Pareto, que son óptimos desde un punto de vista matemático, a los óptimos económicos, y de estos, a considerar óptimas medidas económicas que generan verdaderas catástrofes humanas.

Así pues, cabe decir que, también en el caso de Marx, el objeto de estudio queda determinado por el propio trabajo teórico con anterioridad a que pueda realizarse sobre él ninguna experiencia. Si no se hiciese así, toda la dedicación del mundo a la observación resultaría estéril, pues se haría sin tener ni idea de qué es lo que se está observando. Sin embargo, una vez fijadas con precisión las determinaciones fundamentales que corresponden al objeto de estudio, tenemos ya establecido todo un programa de investigación que podrá por fin apelar a la experiencia, pero ya con ciertas garantías de no ir a cambiar de tema de un modo incontrolado. Si el tema es, como en el caso de Marx, la ley económica fundamental que rige la sociedad moderna, resultará ineludible explicar qué resultados produce esa ley en lo relativo a la relación entre *trabajo* y *propiedad*.

Todavía no podemos concluir nada sobre el sentido de la decisión de Marx de optar por la teoría del valor para su investigación en economía. De hecho, no llegaremos a conclusiones firmes hasta que, en la Segunda Parte de este libro, comencemos con

la lectura detallada de *El capital.* Pero lo que sí podemos adelantar es que la decisión en cuestión tiene que ver con la manera en la que Marx ha delimitado el objeto científico de la economía. La economía —si no quiere dejar de ser economía y comenzar a ser otra cosa, quién sabe si matemáticas, física o quién sabe qué (puede que sencillamente un instrumental teórico para los «espadachines a sueldo» del capital)— no puede abandonar la perspectiva en la que el trabajo humano está situado en primer término. Esto es hasta tal punto así que si se da el caso de que el capitalismo consiste en volver irrelevante, por ejemplo, la distinción entre trabajar y funcionar, no por eso la economía que estudia el capitalismo puede encogerse de hombros frente a esa distinción. La ciencia que estudia el capitalismo no tiene derecho a ignorar todas las cosas que el capitalismo mismo consiste en ignorar.

1.3.5. La pregunta pendiente: una primera presentación del problema de la estructura de *El capital.*

Nos habíamos preguntado sobre qué ocurría con la obra de Marx cuando la sometíamos al juicio de los economistas. Ante todo, una pregunta ha quedado en el aire: ¿por qué ese trabajador infatigable y erudito sin igual se adhirió, desde el primer momento, a la teoría del valor-trabajo, introduciendo su investigación por unos cauces teóricos que no iban a tener futuro alguno en la posterior evolución científica de la economía?

Con ello, Marx, en lugar de acumular material empírico para la teoría del futuro, anteponía una especie de disquisición metafísica como condición de las investigaciones en economía, apartando, al parecer, a esta disciplina del terreno propio de las ciencias positivas.

Ahora bien, tras habernos detenido prolijamente en una reflexión sobre lo que se estuvo jugando en el nacimiento de las ciencias experimentales modernas, nos encontramos con la posibilidad de replantear la pregunta de otro modo. No por eso, desde luego, dejará de ser una pregunta y, en cierto modo, un enigma del que en general toda la tradición marxista procuró hacerse cargo, lo mismo que este libro, que también, por supuesto, intentará resolverlo a su manera.

Reformulando la cuestión desde la inspiración socrática o galileana que nos ha venido ocupando, el problema puede quedar planteado de este modo: ¿por qué Marx considera absolutamente vital que el tema del valor, en tanto que trabajo cristalizado en las mercancías, quede completamente delimitado, de modo casi podríamos decir que geométrico o ideal? ¿Por qué considera que la economía política tiene que partir de esta exhaustiva clarificación conceptual, para que jamás se deslice un cambio de tema inadvertido en el curso de sus investigaciones? ¿Y por qué precisamente de ese concepto, el de valor, y no de otro (la utilidad marginal, por ejemplo)? Empezamos, en efecto, a sospechar que el tipo de negocio teórico que Marx emprende en la Sección 1.ª del Libro I, no tiene tanto que ver con sus intereses «filosóficos o éticos» (como decía Schumpeter), como con una decisión epistemológica crucial: evitar que la economía política comience razonando sobre un *cambio de tema*. Así pues, ¿por qué era para Marx tan *epistemológicamente* importante que el análisis económico comenzara por asegurarse de que el *valor*, en tanto que *trabajo aglutinado en una mercancía,* fuera la referencia respecto a la cual la economía no podía permitirse, jamás, operar un «cambio de tema»?

En cierto sentido, los objetivos de este libro podrían darse por satisfechos con la respuesta a esta pregunta, sobre la cual los mejores economistas marxistas jamás terminarán, por lo visto, de discutir. Para que el lector menos iniciado en estas polémicas y también en la lectura de los tres libros de *El capital*, pueda hacerse una idea de la magnitud del problema vamos a adelantar algunos apuntes sobre la estructura de esta obra, unos apuntes que, por supuesto, solo con el tiempo se irán llenando de contenido.

El itinerario teórico seguido por Marx (y del que ya hemos tenido un primer esbozo al hilo del comentario de Schumpeter) puede resumirse de un modo en el que resalte lo que tiene de sorprendente y, quién sabe, si de contradictorio (lo cual, por otro lado, para un pensador supuestamente dialéctico no tenía por qué aparecer necesariamente como una objeción fatal). Tras aislar el concepto de valor en tanto que cantidad de trabajo contenido en una mercancía y enunciar la «ley del valor» como la *ley de intercambio de equivalentes de trabajo*, parece claro que el concepto de valor

deberá en adelante funcionar como la base a partir de la cual explicar el precio al que se vende cada mercancía. La ley de la oferta y la demanda, por ejemplo, puede hacer oscilar el precio, pero siempre lo hará —según la ley del valor— en torno a un nivel marcado por la cantidad de trabajo que se ha invertido en esa mercancía. Si un lapicero cuesta diez mil veces menos que un ordenador, será entonces porque cuesta diez mil veces menos trabajo el producirlo. Ya sabemos de muchas de las objeciones que se pueden inmediatamente verter sobre esta teoría. Recordemos también que, al pasar a la Sección 2.ª, Marx se empeña en deducir el concepto de plusvalor *sin necesidad de suponer que los capitalistas violan la ley de intercambio de equivalentes, es decir, la ley del valor.* A partir de ese momento nos encontramos con una monumental paradoja que, por otro lado, Marx no se ocupa para nada de disimular, pues piensa haberla resuelto perfectamente mirando entre los intersticios del ciclo D-M-D': sin violar la ley del intercambio de equivalentes, el capitalista se apropia continuamente de trabajo ajeno sin aportar como equivalente ningún trabajo propio. Esta aparente paradoja es, por supuesto, aparente, pero plantea ya un problema muy profundo respecto a la estructura del Libro I, un problema sobre el que también se ha discutido interminablemente: ¿en qué sentido la Sección 2.ª (y el resto de las secciones del Libro I), se «sigue» o se «deduce» de la Sección 1.ª? ¿Cómo se puede deducir de la ley del valor algo que la contradice? Esta será una de las preguntas más específicas a las que tiene que dar respuesta este libro: ¿es realmente cierto que la Sección 2.ª se *deduce* de la Sección 1.ª? Y si se diera el caso de que no es así, si se diera el caso de que la Sección 2.ª y todo el resto de *El capital* no se *deducen* de la 1.ª, ¿en qué sentido, entonces, podríamos seguir manteniendo, así por las buenas y como lo que nadie ha puesto todavía en duda, que Marx es uno de los seguidores de la teoría del valor? ¿Se podría seguir manteniendo que la teoría del valor es el punto de partida de Marx o incluso la teoría misma de Marx en tanto que economista?

En todo caso, no parece caber duda de que Marx ha considerado imprescindible exponer antes la teoría del valor para construir el concepto de plusvalor y desarrollar su teoría sobre la explotación capitalista. No parece caber duda de que, a partir de ahí, en los tres

libros de *El capital*, jamás se perderá este punto de referencia. Ahora bien, una cosa es que sea un punto de referencia irrenunciable y otra cosa muy distinta es pretender que es la premisa a partir de la cual se *deduce* el edificio teórico de *El capital*. Que, como dijimos, la economía no tenga derecho a perder la perspectiva de la ley del valor, no significa que el capitalismo se pueda deducir a partir de ella. Muy al contrario, la economía podría acabar por concluir por qué precisamente no es así (incluso si, en general, se pretende que sí lo es en el montaje propagandístico del capitalismo).

La cosa se vuelve especialmente llamativa en un punto culminante del Libro III. Tan llamativa que, en efecto, la discusión al respecto es sin duda de las más extensas y profundas entre los economistas marxistas. En el Libro III, Marx elabora su teoría de la *ganancia capitalista* y su teoría de los *precios de producción*. Las mercancías en la sociedad capitalista —nos demuestra— se venden en torno a lo que en este momento está llamando su «precio de producción». ¿Cómo se relacionan «valor» y «precio de producción»? ¿En qué sentido la teoría de los precios de producción invalida la teoría del valor de la que ha partido toda la investigación? Todos estos problemas los vamos a ver luego desarrollados con detalle. Pero lo que tiene que llamar ahora nuestra atención es una cuestión de actitudes; en particular, la curiosa actitud que adopta Marx, justo en el momento en que, en el corazón mismo del Libro III, acaba de demostrar incontrovertiblemente que las mercancías de la sociedad capitalista (aquella sociedad que se supone que está estudiando desde el principio) *no se intercambian a su valor, es decir, que su precio no responde a la cantidad de trabajo invertido en ellas,* sino, más bien, a su «precio de producción», que a su vez responde a la cantidad de dinero que se ha invertido en ellas, más la ganancia media que se suele obtener con una cantidad semejante de dinero.

> En realidad, esto último, que parece más difícil de entender a simple vista, es mucho más sensato y cualquier inversor lo comprende *ipso facto*. La teoría del valor puede resultar muy de sentido común, pues es razonable que la gente quiera cambiar su trabajo por trabajo ajeno en cantidades equivalentes. Pero también es muy de sentido común que al vender mercancías haya que compensar la inversión

> y ganar algo, algo más, o al menos lo mismo, que se ganaría invirtiendo a plazo fijo en cualquier oferta bancaria. La cuestión (que sería crucial desde el punto de vista de la teoría del valor) de cuánto *trabajo* han costado esas mercancías, de si han sido el producto de largas jornadas laborales de un ejército de obreros, o más bien de una tecnología de punta japonesa no tiene aquí la menor relevancia. El factor determinante será el monto de la inversión que se ha realizado, independientemente de en qué se haya invertido. Las cosas acaban inevitablemente por funcionar así debido a la competencia de los capitales entre sí. Si hubiera un sector productivo en que se obtuviera mucha más ganancia que en otros, los capitales migrarían hacia ese sector, y no dejarían de migrar hasta que la situación se estabilizara en una especie de *ganancia media* entre todos los sectores. Así pues, aunque las empresas que utilizan más mano de obra produjeran más plusvalor, de todos modos, la ganancia que rendirían los capitales en ellas invertidos sería igual que en los otros sectores. Pero esto es tanto como decir que los precios a los que se van a vender las mercancías no van a depender ya del trabajo cristalizado en ellas, sino del monto de capital adelantado para su producción. Todos estos problemas se discutirán con detenimiento en la Segunda Parte de este libro. Ahora nos podemos conformar con una visión superficial del asunto.

Se podría pensar que mirando al microscopio los precios de producción, uno terminará por encontrar tarde o temprano, el valor. La mayor parte de los economistas marxistas se ocuparon así de un famoso problema consistente en *transformar los valores en precios de producción.* La polémica resultó, como ya hemos dicho, interminable y no parece que se lleguen a acuerdos definitivos al respecto. Ya veremos esto más adelante. Independientemente del juicio que nos merezcan estas polémicas, lo que siempre resultará hartamente llamativo es la chocante naturalidad con la que, en el momento más culminante de todos, Marx se ocupa de plantear el problema como de pasada. Tras algunos millares de páginas que «seguían» supuestamente a la dichosa Sección 1.ª del Libro I, Marx hace la siguiente declaración sorpresiva: «Lo expuesto vale sobre la base que, en general, ha sido hasta ahora el fundamento de nuestro desarrollo: la de que las mercancías se vendan a sus

valores»[64]. Lo que de grave tiene esta aseveración es que está hecha justo en el momento en que Marx está demostrando que si en la sociedad capitalista no se formara una tasa de ganancia media entre los distintos sectores (independientemente de que movilicen mucho o poco trabajo o mucha o poca maquinaria), el capitalismo mismo se haría imposible. Y que, por tanto, las mercancías, bajo el capitalismo, *no pueden en ningún caso venderse a su valor y que la cantidad de trabajo cristalizada en cada mercancía no es la que determina el precio de las mismas*.

Ahora, a la luz del propio texto de Marx, sí que se podría dar la razón a Schumpeter y considerar más absurda que nunca la decisión de Marx de partir de la teoría del valor. Ahora resulta que es el propio Marx quien sabe mejor que nadie que, en aquella sociedad que está precisamente estudiando, la sociedad capitalista, la ley de valor no puede regir los intercambios individuales de mercancías. ¿Qué queda entonces de ella, una vez desprovista de esta funcionalidad económica, más que el embrollo de una disquisición metafísica con Aristóteles y Hegel? La cosa encajaría muy bien, por ejemplo, si resultara que habiendo Marx comenzado por la teoría del valor, hubiera ido a dar, al final de sus días, con una teoría de los precios de producción al escribir un libro que la muerte no le dejó terminar (y mucho menos modificar en consecuencia su punto de partida, renegando de la teoría del valor). Pero ocurre que el manuscrito del Libro III estaba ya escrito cuando publica el Libro I. Y, de hecho, en una carta a Engels del 27 de junio de 1867, Marx le indica que se ha negado a hacer desde el principio la advertencia de que en el capitalismo las cosas no se pueden vender a su valor. El chocante comentario sarcástico con el que explica esta decisión no deja de sorprender: el método que ha seguido en su exposición busca «tender constantemente trampas» a los «filisteos y los economistas vulgares» para que se pasen de listos con sus objeciones y las «intempestivas manifestaciones de su borriquería»[65].

Pero mucho más chocante es la forma en la que Marx zanja el problema en el pasaje del Libro III que estamos citando. Puesto

64 MEGA, II, 4.2 (*Ökonomische Manuskripte 1863-1867. Teil 2*), p. 230.

65 Marx a Engels, 27 de junio de 1867. MEW, 31, p. 312.

que, bajo el capitalismo —nos dice—, las cosas no pueden en ningún caso venderse a su valor, «parecería, por tanto, que la teoría del valor resulta incompatible, en este caso, con el movimiento real, incompatible con los fenómenos efectivos de la producción, y que por ello debe renunciarse en general a comprender estos últimos»[66]. ¡Texto notable, realmente! Eso de «en este caso» no hace referencia a una excepción perdida en alguna isla de Polinesia, sino a la mismísima sociedad capitalista, aquella respecto a la cual Marx se ha propuesto encontrar en esta obra la ley económica fundamental. Ahora bien, según él, si resultara que la teoría del valor se mostrara impotente para la comprensión del capitalismo, lo que habría que hacer no sería en ningún caso seguir los consejos de todos los economistas del futuro y apuntarse a una teoría mejor, sino, sencillamente, «renunciar a entender el capitalismo».

Unas páginas antes ha sido igualmente radical. Al formarse una tasa de ganancia media debida a la competencia entre las distintas ramas de capital, Marx deja muy claro que las mercancías no pueden ya venderse a su valor. Pero eso no quiere decir que Marx esté a punto (¡por fin!) de deshacerse de la teoría del valor. Al contrario, lo que dice es que, si en virtud de esta realidad aparente (y, sin embargo, clara como la luz del sol) renunciáramos a la teoría del valor, «desaparecería todo fundamento racional de la economía política»[67].

Recordemos la aseveración de Schumpeter: lo importante no es si la teoría del valor es interesante desde un punto de visto filosófico o ético o ni siquiera si es verdadera o no, lo importante es, para una ciencia positiva como es la economía, ver si funciona bien o mal. Y el caso es que funciona mal y que hay otras teorías que funcionan mejor. Tanto más chocante ha de resultar entonces la actitud de Marx, porque lo que está viniendo a decir es algo así como que si la sociedad capitalista no funciona según la ley del valor, la culpa no la tiene la teoría del valor… ¡sino el capitalismo!

Visto lo visto, ahora ya no podemos estar nada seguros de que Marx defienda la teoría del valor en tanto que premisa a partir de la cual *deducir* todas las leyes del modo de producción capitalista.

66 MEGA, II, 4.2, p. 230.
67 MEGA, II, 4.2, p. 222.

De lo que sí estamos seguros es de que considera imprescindible para el estudio de la sociedad moderna dar un primer *paso metódico*: la construcción de un modelo teórico en el que el concepto de valor quede enteramente clarificado en tanto que trabajo humano aglutinado en las mercancías. Está, podríamos decir, tan convencido de que la economía no puede dar ni un paso sin la construcción *clara y distinta* del concepto de valor, como Galileo está convencido de que la física no puede seguir adelante sin enunciar el principio de inercia. A Galileo le objetaban que una bola real que rueda por un plano real, por perfectamente que sean construidos, siempre acaba parándose. Esto es algo que Galileo veía también con sus propios ojos, como cualquier otro. Ahora bien, su insistencia era que el fenómeno de una bola de bronce que siempre acaba parándose no se puede comprender sin comprender que, de tratarse realmente de una bola rodando, jamás llegaría a detenerse. Al igual que Galileo está convencido de que la inercia es el «tema» sin el cual no hay física que valga, Marx está, por algún motivo, convencido de que el asunto del valor-trabajo es el tema respecto al cual la economía política no puede dar marcha atrás, hasta el punto de que sin su perfecta delimitación previa, la economía no tiene ninguna otra posibilidad futura que la de hacer el ridículo acumulando datos y ecuaciones funcionales al servicio de «los espadachines a sueldo» del capitalismo. Algo, después de todo, bastante semejante a lo que es hoy día la economía convencional moderna.

1.3.6. Del Libro I al Libro III y de la Sección 1.ª a la Sección 2.ª

Este «paso metódico» imprescindible (al que luego vamos a ver que Marx le llama «análisis» en el Prólogo de 1867), lo hemos caracterizado por ahora como la tarea de delimitar o de construir con un nivel de exigencia tozudamente socrática los conceptos que van a estar en juego. Es decir, la tarea de delimitar los temas fundamentales de tal modo que no comiencen a mezclarse nada más empezar. Una bola que rueda, si realmente hemos delimitado lo que es una bola y lo que es el rodar, rueda hasta el infinito. ¿Será, entonces, que hay que operar mediante modelos geométricos,

reconociendo que, sin embargo, la realidad efectiva es siempre un amasijo de impurezas e imperfecciones? ¿Tendremos que acabar concluyendo, entonces, respecto de Marx, que el viaje que nos lleva desde la teoría del valor en la Sección 1.ª hasta los confines del Libro III consiste en arrastrarnos desde un modelo ideal hasta su versión impura e imprecisa en la realidad? Mal asunto sería este, desde luego, de que la ciencia tuviera que decretar que la realidad es imprecisa e imperfecta en comparación con la perfección y la precisión de sus construcciones teóricas. Un feo asunto al que sin embargo son, como veremos, muy propensas algunas mentalidades empiristas, empeñadas en resaltar la «riqueza inabarcable de la realidad». Por otro lado, el peor Platón que suele contarse en los manuales tampoco estaría en desacuerdo con esta idea de la imperfección de la realidad comparada con sus modelos ideales.

Así pues, conviene no confundir las cosas en este punto. El camino que lleva al Libro III no es el camino hacia aquella sopa originaria en la que la realidad es tan compleja que ya no deja ver sus estructuras. Puede que sea, como a veces dice Marx, el camino hacia una «apariencia» o hacia un «fenómeno superficial» o «periférico», pero, sea como sea la manera en la que a lo largo de este libro veamos la manera de entenderlo, se puede ya adelantar que esta «apariencia» o «periferia» no tendrá nada que ver con el irrumpir de todas las imprecisiones de la realidad capaces de desbordar las competencias de la teoría. Pretenderlo así sería tanto como creer que todo lo que la física moderna tiene que decir sobre una bola que frena su velocidad hasta detenerse es que ha estado *rodando de forma imprecisa*; añadiendo, además, que de ese tipo de imprecisiones la ciencia jamás logrará hacerse cargo. A este respecto, Koyré tenía toda la razón al advertir que lo que hace Galileo no es contraponer las abstracciones matemáticas a las cosas materiales marcadas por la imprecisión, sino, de forma enteramente diferente, negar el carácter abstracto de las matemáticas *al mismo tiempo que negaba cualquier privilegio ontológico al mundo de las figuras regulares*.

> Una esfera no es menos esfera porque sea real: sus radios no son por ello desiguales; si no, no sería una esfera. Un plano real —si es un plano— es tan plano como un plano geométrico: si no, no sería

> un plano. Esto parece evidente. ¿Cómo ha podido negarlo Simplicio? Lo que pasa es que para él *la esfera real es imposible*; tanto como lo es el plano real. Por el contrario, la objeción galileana implica que lo real y lo geométrico no son en modo alguno heterogéneos y que la forma geométrica puede ser realizada por la materia. Más aún: *que siempre lo es*. Porque, aunque nos fuera imposible hacer un plano perfecto o una esfera cabal, esos objetos materiales que no serían «esfera» o «plano» no estarían por ello privados de forma geométrica. Serían *irregulares,* pero de ningún modo *imprecisos*: la piedra más irregular posee una forma geométrica tan precisa como una esfera perfecta; es solo infinitamente más complicada[68].

De hecho, en Galileo no hay «salto» alguno desde su supuesto «modelo ideal» hasta una realidad empírica que solo se le «aproximaría». En absoluto, porque lo que dice Galileo es que si una esfera *real* rodara sobre un plano *real* indefinido seguiría rodando eternamente (o, en efecto, «mientras durara su materia»). Lo que ocurre es que no hay esferas reales ni planos reales. Pero no porque, sobre el terreno real, estemos ante el ámbito de lo impreciso e inexacto. Lo que no estamos es en un universo de figuras regulares.

Más arriba ya habíamos hecho hincapié en este punto: el rodar de la bola no se opone al chocar contra el aire y al rozar contra el plano, al modo en que lo «platónicamente ideal» se opondría al sombrío mundo de las realidades materiales. El chocar o el rozar no son realidades ni más ni menos precisas que el rodar. En el momento en que la física decida ocuparse del rozamiento tendrá que operar del mismo modo matemático que ha actuado hasta el momento: tendrá que aislar algo así como un «rozamiento puro» para no confundirlo, por ejemplo, con otra realidad distinta, como, pongamos, el choque con el aire o la dilatación de los cuerpos. Se buscarán y se encontrarán, así, coeficientes de rozamiento absolutamente precisos. Lo mismo habrá que hacer cuando de lo que se trate es de estudiar las leyes del choque entre los cuerpos, así sea con el aire o con un muro de hormigón. Frente a una realidad concreta cualquiera, como una bola de billar rodando por un tapete, habrá que investigar los

68 Ob. cit., p. 270.

distintos fenómenos que se están ensamblando ahí, el rodar de la bola, el rozar con el tapete, el chocar contra el aire, las precisas irregularidades de todos estos elementos, etc.

Así pues, perfectamente podría ocurrir, respecto del itinerario seguido por los tres libros de *El capital*, que comenzáramos estudiando cómo las mercancías se intercambiarían a su valor en un mercado ideal y perfecto, para acabar concluyendo, nada más ni nada menos, que, en la sociedad capitalista, esas cosas que aparecen «como una inmensa acumulación de mercancías» no son ni mucho menos fundamental ni esencialmente «mercancías», sino *otra cosa*, no, por cierto, de ningún modo más imprecisa, impura o inabarcable, sino, al contrario, tan susceptible de ser investigada como ya ha demostrado y va a seguir demostrando la paciencia de Marx en los dos millares de páginas de *El capital*. Y, en efecto, para terminar de dibujar el enigma del que nos tenemos que ocupar, podemos destacar que toda la tensión del Libro III puede condensarse en una sentencia que, bien mirada, implica una subrepticia pero espectacular enmienda a la primera frase del Libro I. El supuesto axioma a partir del cual se desarrolla todo *El capital*, «en las sociedades en las que domina el modo de producción capitalista, la riqueza aparece como una inmensa acumulación de mercancías»[69], tiene, de pronto, que ser completada o en cierto modo corregida por esta otra del Libro III: «Toda la dificultad se produce por el hecho de que las mercancías no simplemente se intercambian como *mercancías*, sino como *productos de capitales*»[70].

> «… como productos de capitales, que exigen una participación en la masa global de plusvalor, una participación proporcional a la magnitud de los capitales invertidos»[71]. Los que quieran adelantarse a los acontecimientos, pueden fijar su atención en que al hablar aquí de la magnitud de los capitales, no se distingue en absoluto en si se trata de capital invertido en salarios (y, por tanto, en obreros que van a aportar una cantidad de trabajo al producto resultante) o si

69 MEGA, II, 6, p. 69.
70 MEGA, II, 4.2, p. 251.
71 *Idem.*

> se trata de capital invertido en maquinaria y, por lo tanto, en unos cacharros que ciertamente habrá costado trabajo producirlos, pero que por su parte no van a aportar otra cosa que horas de funcionamiento y algo de desgaste. Decir que esa cuestión es irrelevante a la hora de fijar los precios a los que se intercambiarán las distintas mercancías es tanto como decir que la cuestión de la cantidad de trabajo cristalizada en las mercancías es a ese respecto irrelevante. Y eso es tanto como decir, en efecto, que la teoría del valor no resulta ya, en absoluto, operativa. Pero nunca se insistirá lo suficiente en que ese «ya» hace referencia nada más ni nada menos que a la sociedad capitalista que se pretendía desde el principio estudiar.

El que las cosas que «ruedan» por el mercado de la sociedad capitalista no sean mercancías y nada más que mercancías, sino mercancías que, antes de ser mercancías, han tenido ya que ser *otra cosa*, a saber, *productos de capitales*, no transforma la investigación del Libro III en más vacilante, oscura, ambigua o imprecisa. Quizá lo único que ocurre es que ahí se llega a hacer el descubrimiento de que, bajo condiciones capitalistas de producción, las cosas no pueden «rodar» como mercancías sin «chocar» al mismo tiempo como productos de capitales. Pero, como es obvio, nada de esto es la solución, sino tan solo una manera de presentar el problema.

Un problema, por otro lado, que a la luz de cuanto acabamos de apuntar, ha aumentado, más bien, su carácter enigmático. ¿Cuál es la razón por la que Marx sigue considerando que *sin la teoría del valor la economía política ni siquiera tiene sentido*, cuando sabe perfectamente que en la sociedad capitalista las mercancías no se intercambian en tanto que mercancías (y por tanto según la ley del valor), sino en tanto que productos de capitales (y, por tanto, a su precio de producción)?

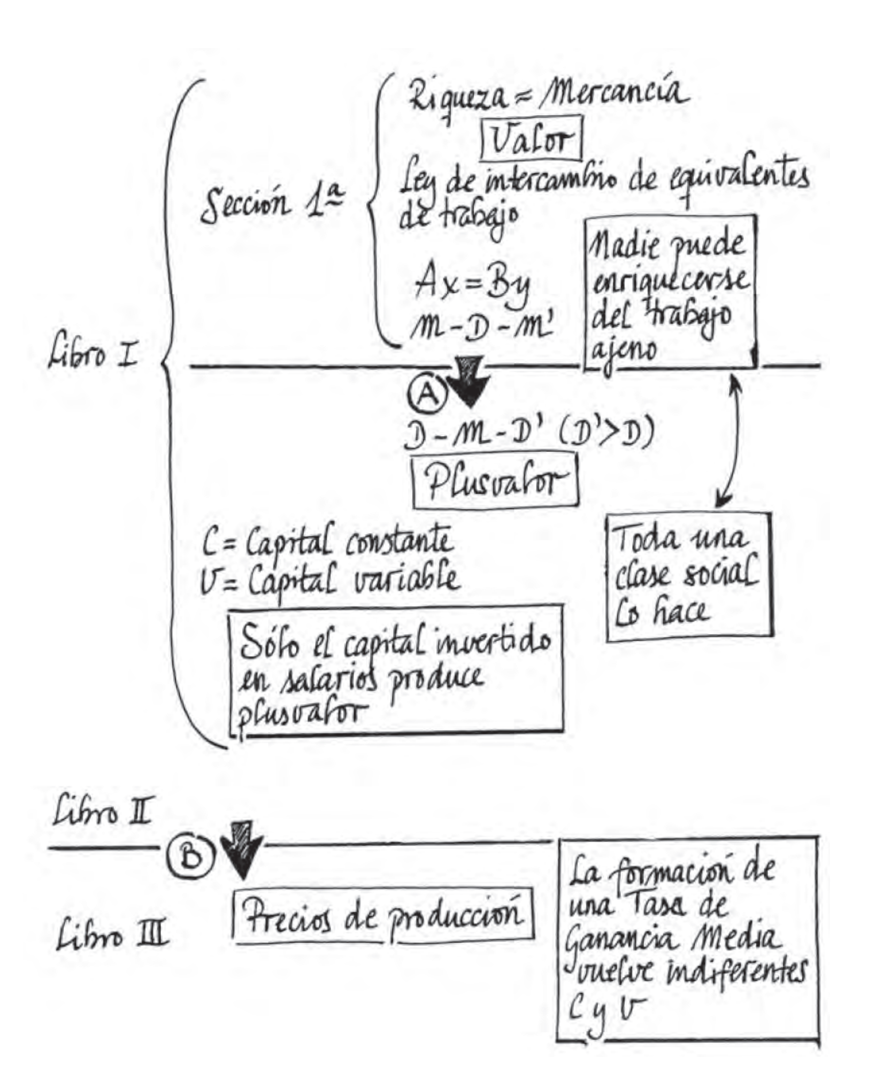
> ¿O puede ser que, en el fondo, el intercambio de mercancías a sus precios de producción siga respondiendo, de todos modos, a la ley del valor, aunque de un modo encubierto? Ricardo había señalado ya que la divergencia de los precios de producción respecto del valor era aproximadamente de un 7% (lo que motivó el jocoso comentario de que Ricardo creía en la teoría del valor en un 93%). Muchos economistas marxistas han trabajado en el *problema de*

la transformación de valores y precios, intentando siempre defender que, siendo ambas cosas transformables, eso basta para demostrar que la teoría del valor sigue rigiendo enmascarada allí donde las mercancías se intercambian en tanto que productos de capitales. Por otra parte, desde el primer momento (desde antes incluso de que Engels publicara el Libro III con diez años de retraso sobre lo anunciado, es decir, en 1894) los marxistas se afanaron en demostrar que ocurriera lo que ocurriera con los intercambios individuales de mercancías, de todos modos, la suma de todos los valores y de todos los precios de producción coincidían, por lo que se podía decir que los capitalistas lo único que hacían es *distribuirse* el plusvalor *pro rata* del capital invertido, sin que eso cambiase para nada la naturaleza del asunto. Este recurso a los totales (incansablemente discutido) fue contestado muy pronto por Böhm-Bawerk (1896) en un texto clásico y con un argumento en cierta forma demoledor: aunque fuera verdad que los totales coincidieran, los totales, precisamente, no tienen nada que ver con el mercado, porque en el mercado se intercambian cosas individuales. En ese sentido, resultaría de lo más absurdo haber hecho una teoría para explicar los intercambios mercantiles que no fuera aplicable a ningún intercambio mercantil.

Por su parte, en España, Felipe Martínez Marzoa intentó demostrar que el famoso precio de producción no era más que «la verdadera expresión del valor» y que pretender que había una divergencia entre ambos era no haber comprendido hasta sus últimas consecuencias el concepto de trabajo «socialmente necesario», que es el único que cuenta a la hora de fijar el valor de una mercancía. A lo largo de las páginas de este libro, el lector podrá irse forjando una idea sobre tales distintas opciones. Ninguna de ellas es, sin embargo, la que se va a defender aquí.

El esquema que ofrecemos a continuación puede servir como un primer punto de referencia (que iremos completando progresivamente) para una localización somera de las distintas piezas del problema. No todos los elementos que figuran en él pueden ser entendidos mediante las explicaciones anteriores. Por el momento, su funcionalidad se propone resaltar los dos puntos neurálgicos en los que el itinerario de Marx se vuelve problemático y desconcertante.

Lo interesante es advertir, ya desde ahora, que el modo en que se resuelva el sentido del paso señalado con la flecha A va a condicionar sustancialmente el modo en que debamos entender luego el paso señalado por la flecha B. Ya hemos indicado por qué: es en el paso de la Sección 1.ª a la 2.ª en donde pasamos del estudio de la «circulación simple de mercancías» (M-D-M') al estudio explícito del ciclo capitalista (D-M-D'). Alguien podría pretender, incluso, que hasta la primera línea de la Sección 2.ª *El capital* no se ha ocupado aún de nada a lo que podamos llamar capitalismo (otros, por supuesto, han mantenido radicalmente lo contrario). Ello plantea el problema ya señalado de en qué medida el Libro I está efectivamente *deducido* de la teoría del valor o si no hay ahí, más bien, un malentendido. Ahora bien, al pasar en el Libro III a la teoría de los precios de producción, es obvio que todo dependerá de la manera en la que hayamos contestado a esta pregunta previa. En el momento en que venimos a descubrir que, bajo el capitalismo, las mercancías no se intercambian a su valor, porque de ninguna manera son «meras mercancías», la pregunta crucial que nos hemos hecho en este capítulo resaltará más que nunca: ¿por qué a Marx no parece importarle gran cosa la cuestión de la funcionalidad o de la operatividad económica de la teoría del valor, estando, por el contrario, convencido de que el problema es más bien que, sin ella, la economía política no tiene en realidad ninguna posibilidad de entender nada de nada?


Libro I
Sección 1ª
Riqueza = Mercancía
Valor
Ley de intercambio de equivalentes de trabajo
Ax = By
M - D - M'
Nadie puede enriquecerse del trabajo ajeno
A
D - M - D' (D'>D)
Plusvalor
Toda una clase social lo hace
C = Capital constante
V = Capital variable
Sólo el capital invertido en salarios produce plusvalor
Libro II
B
Libro III
Precios de producción
La formación de una Tasa de Ganancia Media vuelve indiferentes C y V

Apéndice al capítulo 1
Marx y Hegel: la crítica al empirismo

Lo que Schumpeter (en representación de toda una legión de economistas) ha considerado como la primera y más nefasta decisión teórica de Marx, su decisión de hacer circular la economía por los cauces de la teoría del valor-trabajo, se nos empieza a revelar, más bien, como un *paso metódico* de raigambre más que nada socrática o platónica, algo enteramente semejante a aquel con el que Galileo funda la física moderna.

Se trata, como hemos visto, de la convicción de que el método no puede comenzar por la observación sin hacer *antes* ciertas operaciones teóricas. No se trata aquí —esto sería más largo de explicar[72]— de contradecir a Aristóteles o a Kant en su aseveración incontestable de que «todo nuestro conocimiento comienza por la experiencia»[73]; pero sí de negarle a esta sentencia ciertas connotaciones empiristas que son harto habituales en la comunidad científica y, en particular, en la concepción de «ciencia positiva» que suelen tener los economistas.

En realidad, Marx, en uno de los contadísimos textos que dedica a la cuestión del método (en la famosa «Introducción» de 1857), se había expresado de una forma muy radical a este respecto, apartándose del empirismo, con una sentencia muy gráfica y llena de significado: su método, nos dice, no va *de lo concreto a lo abstracto*; al contrario «*se eleva de lo abstracto a lo concreto*»[74]. Es decir, la ciencia no puede proceder a partir de la observación de los datos empíricos, para ir formando luego conceptos cada vez más abstractos. Que «no puede» quiere decir, en efecto, que *no puede*, porque en eso de los «datos concretos» hay implicado un malentendido muy llamativo. Lo que solemos considerar los «datos», lo que se nos ofrece de forma más inmediata a la conciencia, lo que forma parte del hilo de nuestras vivencias en nuestro contacto sensible con la realidad, lo que todavía no ha sido en absoluto objeto de ninguna elaboración teó-

72 Cf. Fernández Liria, *El materialismo,* Madrid, Síntesis, 1998.

73 *KrV,* B. 1.

74 MEGA, II, 1.1, p. 36.

rica o conceptual, lo que llamamos, en suma, «lo concreto» cuando decimos «cosas concretas» en lugar de «perdernos en abstracciones y disquisiciones metafísicas o académicas», todo eso tan inmediato, sensible y concreto es, en realidad, *abstracto*.

Por cierto que Marx estaba tan convencido de ello como Hegel, quien comenzaba la *Fenomenología del Espíritu* con un demoledor arreglo de cuentas con las pretensiones del empirismo. Sin duda que Marx nunca dejó de tener en la cabeza este episodio hegeliano. A todo esto, quienes de los lectores lleven ya tiempo preguntándose, entre tanto Sócrates y tanto Galileo, qué pasa con Hegel, aquí tienen un buen ejemplo de lo que sin lugar a dudas Marx sí compartió con ese pensador. Más adelante discutiremos, en cambio, sobre el famoso asunto de la dialéctica, porque, en efecto, pensamos que no es cierto que Marx adoptara de Hegel ninguna suerte de método dialéctico.

Pero lo que Hegel y Marx sí compartieron fue su convicción de que el nivel de las certezas sensibles era, en realidad, el nivel de las peores de las abstracciones, pues se trata de abstracciones incontroladas, inconscientes, confusas. Compartieron también la convicción de que, para la ciencia, lo último y lo más difícil era, precisamente, la experiencia y, con ella, lo concreto. De todos modos, como estamos señalando, en esto ambos pensadores estarían perfectamente de acuerdo con los fundadores de la moderna ciencia experimental. Reproducir el diálogo de Marx con Hegel a este respecto puede resultar algo más complicado que ver las cosas a través de Galileo, Descartes o Torricelli. Sin embargo, conviene que hagamos el esfuerzo de intentarlo un poco, aunque sea de un modo superficial, pues así nos vendrán a la cabeza muchos de los errores, exageraciones y delirios con los que la tradición marxista imaginó la actitud de Marx respecto de Hegel.

¿Por qué la ciencia *no puede* partir, sencillamente, de los datos empíricos, elaborando primero conceptos muy concretos, para luego irse elevando a categorías más complejas y abstractas? Este es el camino científico correcto según la concepción positivista de la ciencia. Ya hemos visto decir a Schumpeter que la economía debe comenzar por acumular observaciones —«lenta y laboriosamente»,

«piedra y mortero»— hechos y estadísticas. Luego, con la madurez de la ciencia, ya vendrá la teoría. Se imagina, así, que el camino científico va de lo concreto a lo abstracto. El camino de la ciencia experimental moderna, lo hemos visto, es, sin embargo, más bien el contrario. Se comienza por la teoría y solo después se está en condiciones de descender a la experiencia para observar, medir y pesar. Los datos concretos vienen al final.

No cabe duda de que Marx está convencido de que la economía política tiene que comenzar por liberarse de la idea positivista de ciencia. Liberarse, ante todo, de la ilusión que hace creer que es posible partir de los «datos», de lo «real y concreto», de las cosas mismas que tenemos delante esperando a ser observadas sin prejuicios conceptuales. No hay una observación espontánea de la realidad. O mejor dicho, si se logra una observación espontánea de la realidad es, normalmente, en un laboratorio muy complicado, en el que todo un sistema de compuertas y aparatos científicos velan para que no se perturben los datos en cuestión. La espontaneidad es algo muy difícil y muy complicado cuando se trata de dejar que las cosas se muestren como son. Lo que habitualmente consideramos observación espontánea y sin prejuicios no es más que una observación ignorante de todos los prejuicios y construcciones mentales, ideológicas, doctrinales, etc., que se están dando cita en ese supuesto trato directo con las cosas. Normalmente, lo que la gente llama un vistazo espontáneo sobre la realidad está atiborrado de construcciones mentales incontroladas. Hay mucha «metafísica» en la forma en la que es posible, por ejemplo, hablar de las manzanas para una mentalidad que tiene en su cabeza grabado el Génesis desde su infancia, de modo que lo primero que le viene a la mente cuando piensa en manzanas es la figura de Eva a punto de descubrir la diferencia entre el bien y el mal (un tema de lo más metafísico).

Por ejemplo, nos dice Marx, en economía parece justo y normal comenzar por lo real y lo concreto, es decir, por la «población», que es, podríamos decir, lo que todo el mundo ve que tiene delante. Ahora bien, a poco que se fija uno, aquí hay un malentendido. La «población» no es nada concreto. Al contrario, si no se tienen en cuenta las clases sociales que la componen, la población es una

abstracción. Pero las «clases» son un concepto vacío si no se tienen en cuenta cosas tales como el trabajo, el salario, el dinero, la propiedad, el precio, etc. Sin poner en juego todas esas determinaciones (y en el orden adecuado, además), el concepto de población es una abstracción, pero una abstracción, además, que es abstracta a fuerza de ser un «amasijo caótico de confusiones», una especie de «noche en la que todos los gatos son pardos». Lo que pasa es que para poner en juego todas esas determinaciones hace falta un trabajo teórico tan enorme como toda la economía misma.

La gente suele pensar que en la calle, en los bares, en los taxis, en los teledebates del corazón, se dicen cosas muy concretas y que, en cambio, en la Ciudad Universitaria, en la academia (y no digamos en el Departamento de Metafísica) se dicen cosas muy abstractas. Hegel y Marx estaban convencidos de lo contrario. Cuando la conciencia vive las cosas «a ras de tierra», poniendo en juego certezas puramente sensibles, en contacto con toda la inabarcable riqueza de la realidad, es como si estuviera navegando en un océano de abstracciones. Todos los conceptos (tan supuestamente inmediatos, simples y concretos) que intenta poner en juego, se revelan enseguida como nociones imprecisas y vacías de todo contenido específico. A fuerza de imprecisión, cada cosa que se dice acaba por poder significar cualquier cosa. La mejor manera de experimentar este paradójico resultado es proporcionar a los interlocutores suficiente tiempo para agotar su tema de conversación. Enseguida comprobarán que su supuesto tema era, en realidad, otro tema, y otro y otro y otro, hasta que, al final, tras haber comenzado discutiendo sobre el derecho al aborto, haber pasado sin saber muy bien cómo por el tema del terrorismo y después por el del racismo y la educación infantil, habiendo sido llevados por el viento de la conversación a no se sabe qué preguntas sobre las familias reales europeas, el hambre en el mundo, la extinción de las tortugas y los viajes espaciales, acaban finalmente por reconocer que la única manera de resumir el verdadero tema de la conversación es decir que se ha estado hablando «de todo y de nada». El caso es que eso del todo y la nada es, curiosamente, lo que la gente cree que se estudia en el Departamento de Metafísica, en el más alto nivel de abstracción.

Cuando nos situamos frente a la realidad para vivirla de forma espontánea y directa, lo único que ocurre es que no somos conscientes del complejo entramado de mediaciones conceptuales que la historia, la mitología y los prejuicios han condensado en esta supuesta espontaneidad. Lo primero que de forma espontánea se le ofrece a la conciencia no son datos empíricos, sino más bien lo que Althusser llamó con mucho acierto un «macizo ideológico», un tejido de evidencias y lugares comunes, al cual es muy difícil arrancarse. Así pues, la ciencia no puede partir de los datos empíricos, sino de este tejido ideológico de la conciencia común. Puede partir, también, por supuesto —y lo hace todos los días—, de la ciencia del día anterior; pero, en el límite, su contacto con la realidad viene acompañado de todo el complejo de representaciones espontáneas de la conciencia ordinaria. Lo característico de las representaciones, intuiciones, nociones o conceptos que conforman esta red ideológica es su imprecisión y, por lo tanto, su vaciedad. Se trata, en efecto, de representaciones muy abstractas, pero de un género de abstracción muy distinto a las abstracciones que construye la comunidad científica. La ciencia trabaja en la abstracción en aras de la precisión, mediante definiciones y construcciones conceptuales teóricamente blindadas. Las abstracciones ideológicas de la conciencia espontánea, por el contrario, son abstractas a fuerza de indefinición. Y mientras que la ciencia camina pacientemente hacia lo concreto, la conciencia se hunde tanto más en el marasmo de la abstracción cuanto más se le solicita que diga algo concreto.

Se suele decir, por ejemplo, que los niños son muy concretos y que todavía no han desarrollado la capacidad del pensamiento abstracto. Incluso hay pedagogos que montan teorías con cosas así. En verdad, es absolutamente al revés. En todo caso, basta oír a un niño relatar un suceso cualquiera para desesperar ante las desoladas abstracciones con las que teje su discurso: ocurrió «eso», «ahí», cuando fuimos «allá» y estuvimos manejando «la cosa esa», había «bichos» y «muchas hierbas»… Resulta imposible saber a qué está señalando en su cabeza. Pretende señalar cosas muy concretas, pero no llega a decir más que cosas máximamente abstractas: cualquier cosa es un «eso», cualquier «ahí» es un «ahí» o un «allá». El niño

habla de todo y de nada al mismo tiempo. Si su padre le interrumpe para explicar que donde estuvieron en realidad fue en la selva del Amazonas, clasificando coleópteros valiéndose de un microscopio de cien aumentos y que entonces fue cuando les picó ese mosquito de la especie Anopheles portador de parásitos *Plasmodium falciparum,* que les transmitió la malaria de tipo hemórragico (más grave que la causada por el *Plasmodium malariae* o paludismo cuartano), es obvio que el discurso no se habrá vuelto de pronto muy abstracto, sino, por el contrario, mucho más concreto. Normalmente, lo concreto es algo que cuesta mucho trabajo. Fueron precisos muchos siglos de esfuerzos para llegar a concretar una clasificación como la de Linneo, pero la conciencia espontánea suele resumirla de un plumazo distinguiendo a los «bichos» de las «hierbas». Ahí donde nosotros vemos una asquerosa «cucaracha», un entomólogo se interesa por distinguirla entre tres mil posibilidades de artrópodos distintos.

En el Prólogo a su *Fenomenología del espíritu*, Hegel se burlaba de sus contemporáneos románticos que clamaban por el absoluto y despreciaban la experiencia terrenal. ¡Como si lo terrenal viniera regalado y las alturas celestiales de lo absoluto fueran lo más difícil! Frente a los románticos, Hegel hace un impresionante homenaje a la experiencia. La experiencia, nos dice, no es de ninguna manera lo primero y lo más inmediato; para la historia de la ciencia ha sido más bien una ardua conquista renacentista, en la que el espíritu ha invertido todos sus esfuerzos. Es a partir de la razón renacentista, con la ciencia moderna, como el ser humano ha logrado conquistar su derecho a atender al presente y a ras de tierra. En realidad, el hombre, de forma espontánea, siempre está, podríamos decir que en las nubes, navegando sin rumbo en «una noche en la que todos los gatos son pardos», en el nivel abstracto de lo que es abstracto porque no logra delimitar nada concreto. Si eso es el «todo» o lo «absoluto», se puede decir que siempre nos viene regalado. Pero no por ninguna ensoñación romántica sobre la totalidad, lo divino o lo absoluto. Ese todo que es todo sencillamente porque no logra ser nada concreto, viene de suyo, para sorpresa quizá de todas las pretensiones del empirismo, con lo que Hegel llama la «certeza sensible» y, en cierta forma, con lo que llamamos nuestras «opiniones». La ciencia habla

siempre exactamente de lo que habla, y de nada más. La opinión, en cambio, pretende estar hablando de esto y enseguida empieza a hablar de lo otro. Se desliza de tema en tema sin saber por qué. Habla —como decimos— «de todo y de nada» al mismo tiempo, porque nunca se sabe de qué habla en realidad. La ciencia habla de los objetos, de las cosas concretas. El patrimonio de la opinión, en cambio, es el todo, el absoluto; pero un todo que es todo a fuerza de impotencia, a fuerza de no lograr ser nada concreto.

Por eso es tan ridícula la pretensión romántica o mística de «salvar» a la conciencia común de los vicios terrestres para «elevarla» a las alturas del absoluto o la divinidad. Ese supuesto «Nirvana» que se promete a la conciencia sensible si abandona lo terrestre es, curiosamente, lo único que la conciencia sensible tenía ya. Y lo que no tenía era, precisamente, aquello de lo que se pretendía arrancarla: la atención a la tierra. En la calle, en la plaza, en el mercado, la gente habla todo el tiempo de «todo y de nada», aunque cree estar hablando de cosas muy concretas. En las sectas religiosas se habla del todo y de la nada y se cree estar diciendo cosas muy importantes. En realidad, se está hablando de lo mismo que en la calle, pero de manera aún más pretenciosa y estéril. Por eso, el sarcasmo de Hegel contra las pretensiones románticas de absoluto es inmisericorde. Es una estafa vender alturas celestiales, como si el ser humano fuera un gusano que solo gustara de revolcarse en el fango. La realidad es más bien la contraria: el ser humano siempre ha estado en las nubes, agotado en el servicio religioso a las más estúpidas divinidades. Al ser humano lo que le falta no es una nueva religión que lo eleve, lo que le falta es una ciencia que le haga descender a la tierra, que le obligue a pisar el suelo y a hacerse cargo políticamente de las cosas que ocurren ahí.

Un absoluto que es, sencillamente, «la noche en la que todos los gatos son pardos» es un absoluto que viene de suyo con la ignorancia y la estupidez. Si se trata de contemplar todo reunido en una unidad indiferenciada que te haga «sentir la divinidad» no hará falta buscar muy lejos: mil sectas religiosas venden siempre sus servicios en ese sentido. Lo que prometen, en realidad, es volver a la ignorancia más ignorante y a la estupidez más estúpida hasta que la noche

sea completamente oscura y ya no haya ni siquiera gatos. Es verdad que así se llega a «sentir lo absoluto», a sentir algo así como «lo absoluto de que nada exista», pero *a costa de todo lo que existe*, a costa de la ceguera y la impotencia. La filosofía, dice Hegel, «debe guardarse de ser edificante»[75]: la filosofía debe mostrarnos el camino de la ciencia, que es siempre un camino hacia lo concreto y lo determinado.

> Por ese camino —el camino de la ciencia, de lo concreto—, encontraremos también lo absoluto, el todo (al fin y al cabo es imposible no darse de narices con la totalidad, ya que es imposible estar fuera de ella). Pero ahora el todo ya no aparece como un todo que tiene *todo* fuera de él, sino como un todo «capaz de hacerse otro sin dejar de ser lo mismo», capaz de «ser lo mismo en su ser otro»[76], es decir, capaz de seguir siendo lo mismo siendo cada una de las cosas de este mundo. Es por este camino que Hegel desemboca en la conclusión de que lo absoluto es espíritu. Pues el espíritu es lo único para lo que «no hay nada en el mundo que sea completamente otro»[77]. Lo material se agota en ser lo que es. Pero el espíritu es lo que no es (su futuro) y no es lo que es (su pasado). Esta naturaleza «dialéctica» del espíritu es lo que le convierte en el candidato idóneo para ser el verdadero absoluto. Pero no es cosa de seguir ahora este itinerario hegeliano, que es, por cierto, precisamente, el itinerario de la *dialéctica*. Pues la coincidencia de Marx con Hegel no sigue ya por ese camino[78].

La primera figura de la conciencia en la *Fenomenología* es la conciencia espontánea, la «certeza sensible» o la «opinión». En esta obra asistimos a lo que Hegel llama la experiencia de la conciencia común, la cual, poco a poco, y sin que ella misma se dé cuenta, va haciendo la experiencia de sí misma y recorriendo el camino que le lleva a la ciencia.

75 *Fenomenología del espíritu*, Madrid, FCE, 1978, p. 11.

76 *Encyclopädie der Philosophischen Wissenschaften*. *Werke*, VIII, IX, X, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1969, § 94 Ztz.

77 *Ibid.*, § 96 Ztz.

78 Para una discusión más amplia del problema, cf. Fernández Liria, *El materialismo*, ob. cit.

La certeza sensible se pretende la más *concreta* y la más *rica*, porque, al no estar aún mediada por ninguna elaboración conceptual, pretende estar frente a la cosa misma, sin perder de ella ni uno solo de sus aspectos, de sus detalles, de sus determinaciones más insignificantes. Si digo que esto es una «mesa», por ejemplo, en el concepto de «mesa» estoy sacrificando una multitud de aspectos de la realidad. Quizá es una mesa cuadrada, quizá redonda, quizá blanca, quizá de madera o de hierro. Es verdad que podría precisar añadiendo esas determinaciones, pero siempre estaría sacrificando algo de la realidad. Esta mesa blanca de plástico parece concreta si no caemos en la cuenta de que en esa terraza de ese bar hay cien como ella. Ahora bien, esta de aquí tiene un arañazo, esa otra una mancha de aceite, esa otra un desconchón. ¿Cómo haremos justicia a toda esa riqueza infinita de lo concreto? El concepto de arañazo no hace justicia a todos los millones de tipos de arañazos que puede haber. Por eso, la certeza puramente sensible se niega a dejarse mediar por ningún concepto. La única manera de no perder nada de lo real es señalarlo en su absoluta individualidad: «esto», «esto, aquí y ahora», «esto, aquí y ahora, es».

Así pues, la conciencia, persiguiendo aislar la riqueza inabarcable de la realidad más concreta, hasta lograr, supuestamente, aislar hasta la última mota de polvo sin confundirla con las demás, comienza a pasearse por el mundo explicitando un desconcertante mensaje: «esto, aquí y ahora, es», «esto, aquí y ahora, es», «esto…». Ahora bien, cualquier cosa es un «esto», *todo* es un «esto», cualquier aquí es un aquí, cualquier ahora es un ahora. Todo *es* en un aquí y en un ahora. La certeza sensible pretende estar nombrando lo más concreto, pero en realidad está nombrando constantemente una totalidad indiferenciada: el ser, el *puro ser*. Es cierto que está nombrando el puro ser en un nivel tal de abstracción que no es el ser de esto ni de aquello, sino el ser de todo en general, es el ser vacío de toda determinación que, en las primeras líneas de la *Ciencia de la lógica*, se convierte enseguida en la *pura nada*. Así, resulta que la conciencia sensible, sin darse cuenta, ha ido a parar al punto de partida de la obra más difícil de la historia de la metafísica. Cuanto más esfuerzo ha hecho la conciencia por situarse en el horizonte de lo puramente

sensible, más se ha encontrado navegando en el marasmo de una vaciedad metafísica incontrolable. Quería no perderse ni un arañazo de la realidad, pero, al final, no sabe si está hablando del todo o de la nada. La certeza sensible, nos dice Hegel, se pretendía la más *rica* y es, en realidad, la más *pobre*; se pretendía la más *concreta* y es, en realidad, la más *abstracta*.

Ya hemos visto que este hablar de todo y de nada al mismo tiempo es lo que caracteriza al mundo de la opinión. Sócrates lo sabía muy bien, y por eso interrumpía todas las conversaciones exigiendo delimitaciones que, en principio, podrían parecer muy abstractas. Pero el caso es que lo hacía con la esperanza de que, de ese modo, el diálogo terminara por tratar de algo concreto. El interés de Sócrates por el «mundo de las ideas» no era un interés por las ensoñaciones metafísicas, sino todo lo contrario: a Sócrates le sacaba de quicio que las conversaciones trataran de todo y de nada, sin decir nada concreto. Exigía a su interlocutor que definiera bien lo que estaba diciendo, para que se supiera de qué se estaba hablando. Todo el trabajo con las ideas no se hacía sino con la esperanza de llegar a decir, por fin, algo que de verdad tratara sobre las cosas, sobre alguna cosa. Eran los atenienses del mercado, a los que Sócrates interrogaba, los que estaban siempre en las nubes, perdidos en un océano de abstracciones. Sócrates se empeñaba, más bien, en hacerlos descender a la tierra.

Capítulo 2
El Prefacio al Libro I (1867): la normalidad de la ciencia

2.1. El Prólogo de Engels al Libro II (1885): Marx y Rodbertus

En el capítulo I hemos utilizado a Schumpeter para situar a Marx en la arena de la economía contemporánea y diagnosticar así el tipo de problemática que plantea o plantearía, si fuese posible, en ella. De este modo, hemos asistido a un tipo de reproches y de discusión que, cuando menos, encerraba una enorme semejanza con aquella que marcó, en torno al juicio de Galileo, el comienzo de la ciencia moderna. En todo caso, como es obvio, y aunque la comparación pudiese ser considerada absolutamente exacta, todo ello estaría, de cualquier manera, muy lejos de despejar todas las posibles dudas respecto al tipo de intervención que supone no ya la revolución científica de la que es Marx protagonista, sino cualquier revolución científica. La epistemología todavía discute incansablemente, y nunca dejará de hacerlo, sobre el sentido de la revolución galileana de la que, sin embargo, es indudable que el conjunto de nuestra comunidad científica depende. Una vez que la ciencia ha logrado imponer su *normalidad* (y la ciencia de Galileo y de Newton fue acompañada de las revoluciones históricas, económicas, sociales y políticas, que hacían eso posible), deja de ser imprescindible que, al mismo tiempo, se hayan decidido las batallas epistemológicas al caso. La ciencia entonces deja de consultar a la filosofía y se olvida de esos campos de batalla. Pero lo que ocurrió históricamente entre Galileo y Newton respecto a la naturaleza fue, precisamente, lo que no ocurrió, en el terreno de la economía, respecto de la historia. La economía, más bien, consideró la teoría del valor a la que Marx se había aferrado como un callejón sin salida,

y siguió su propio camino, al parecer, por las sendas de la observación y la experiencia (acompañada siempre de la estadística), aunque, como veremos más tarde, tampoco se resistió a proponer sus propios «modelos filosóficos». Por ello mismo, y como contrapartida, en el interior de la tradición marxista se discutió desde el primer momento y se siguió discutiendo incansablemente, al menos hasta la década de 1970, sobre el sentido epistemológico de la intervención de Marx. Y en ese terreno se libraron algunas batallas que, retrospectivamente, no solo tenían interés para el marxismo, sino también para la epistemología general. A este respecto, hubo un momento especialmente señalado, en el que se dieron la mano la epistemología que se había desarrollado en torno a Bachelard, Canghilhem (y, después, cierto Foucault) y la hermenéutica de *El capital* que se desarrollaba por su parte en torno al seminario de Althusser *Lire Le Capital* (1965).

Pues bien, en el seminario *Lire Le Capital*[1], Althusser tenía toda la razón en señalar que, en un texto excepcional —uno de los pocos verdaderamente buenos que escribió—, Engels había dado una clave fundamental para recolocar la intervención de Marx en el marco de la economía de su época, de tal modo que se ponía al descubierto el verdadero carácter de su revolucionaria intervención.

El texto de Engels en cuestión es el Prólogo a su edición del Libro II de *Das Kapital* (1885). Antes que nada, vamos a decir cuatro palabras sobre el contexto. Como sabemos, Marx muere en 1883 dejando los libros II y III de *El capital* sin terminar (y un montón de borradores que pretendían haber sido el Libro IV y que serían publicados por Kautsky entre 1905 y 1910 bajo el título de *Teorías sobre la plusvalía*). Tras presentar el Libro II y exponer los problemas que ha tenido para la edición de los manuscritos que había dejado Marx, Engels anuncia que, probablemente en pocos meses, tendrá ya lista la edición del Libro III, pues, aparentemente, este presentaba menos dificultades. La cosa transcurrió de forma bien distinta. El Libro III presentó problemas gravísimos y Engels no pudo prepararlo para su edición hasta diez años después, en 1894.

1 Althusser, Balibar *et al. Lire Le Capital,* ob. cit., pp. 345-362.

El caso es que en el Prólogo al segundo Libro, Engels se ocupó de defender a Marx de las acusaciones de un economista llamado Rodbertus, quien le había acusado poco menos que de plagio. Para ello, planteó a Rodbertus y su escuela una pregunta sobre la compatibilidad de la ley del valor con la teoría de los precios de producción, augurando que serían incapaces de dar con una respuesta satisfactoria. Anunció que, con la publicación del Libro III (que entonces se consideraba inminente), se descubriría la solución.

En concreto, Engels desafía a la escuela de Rodbertus a explicar el hecho de que la competencia entre capitales tendiera a formar una tasa de ganancia media para cualquier capital invertido. Ya hemos apuntado —aunque esto se tratará con precisión en la Segunda Parte— que la formación de esta tasa de ganancia media para cualquier tipo de capital (sea de capitales que contratan mucha mano de obra o de capitales que, en su lugar, emplean mucha maquinaria) parecía dar al traste con la idea de que las mercancías se intercambiaran a su valor, es decir, según la cantidad de trabajo cristalizada en ellas. Por la misma razón, parecía quedar arruinado uno de los teoremas fundamentales del Libro I, según el cual solo el capital invertido en salarios puede producir plusvalor y puede, por tanto, estar en el origen de la ganancia capitalista. En realidad, este teorema se deducía casi tautológicamente de la ley del valor, ya que el plusvalor, al fin y al cabo, no es más que valor, y por ende, «trabajo cristalizado». Por tanto, solo el trabajo genera plusvalor, no la maquinaria.

Ahora bien, la formación de una tasa de ganancia media implicaba —como ya se señaló antes— que montos iguales de capital obtendrían ganancias iguales, *independientemente de si movilizaban mucho o poco trabajo humano*. ¿Suponía esto una especie de enmienda a la totalidad de lo expuesto en el Libro I? ¿O en qué medida la contradicción era solo aparente? Puesto que Rodbertus alardeaba de haber explicado la teoría del plusvalor mejor que Marx, quien no habría hecho otra cosa que copiarle, Engels le retaba a resolver ese enigma, advirtiendo que, «en pocos meses», publicaría él la respuesta del propio Marx en el Libro III de *El capital*. Como este reto se lanza al aire en 1885 y Engels se demora ¡casi diez años! en ofrecer la «genial solución» para el gran público

de los economistas, no pocos de estos, marxistas y no marxistas, se ponen manos a la obra. Así, cuando finalmente Engels publica el Libro III, hay ya varias soluciones para escoger a la carta respecto de lo que luego sería el interminable problema de la compatibilidad entre la teoría del valor y la de los precios de producción. Hay que decir que, ciertamente (Engels no deja de reconocerlo, aunque a medias), algunas de ellas son en todo semejantes a la que el propio Marx presentaba en el Libro III. Con la pequeña salvedad de que, todavía hoy, no podemos estar del todo seguros de lo que Marx dice realmente en el Libro III, pues el resultado final de los desvelos de Engels dista mucha de ser un texto acabado y sin ambigüedades y los borradores originales son un verdadero barrizal. Así es como nació esta famosa polémica a la que ya hemos aludido repetidas veces: la polémica de la compatibilidad entre la teoría del valor expuesta en la Sección 1.ª del Libro I y la teoría de los precios de producción y la ganancia media expuesta en el Libro III.

Pasó el tiempo y la escuela de Rodbertus, nos cuenta Engels, nunca respondió a esta pregunta (a la que, en cambio, sí respondieron otros economistas, como Karl Schmitt, Peter Fireman o Wilhem Lexis). Todo esto tiene un enorme interés para discutir, en último término, el estatus de la teoría de valor en Marx. Pero, por el momento, podemos centrarnos en el carácter general de la discusión.

Rodbertus pretendía que en un escrito suyo había «descubierto» y expuesto con mucha más claridad que Marx el origen de la renta o la ganancia de los capitalistas, y que este se había limitado a plagiarle. La estrategia que sigue Engels en defensa de Marx es muy clara y efectiva: lo que Rodbertus pretende haber descubierto, lo habían descubierto ya, mucho antes que él y mucho antes que el propio Marx, los economistas clásicos, Adam Smith, Ricardo y Sismondi. Marx jamás se había arrogado ese mérito (al contrario que Rodbertus, que sí lo hace y muy injustamente). Ni siquiera los términos «plusvalor», «plustrabajo» o «plusproducto» había sido Marx el primero en utilizarlos. Y de hecho, tampoco a este respecto Marx reivindicó ningún derecho de autor especial.

Lo que no entiende Rodbertus, explica Engels, es que el sentido de la revolución teórica que introduce Marx en economía consistía en

otra cosa muy distinta. Y es entonces cuando introduce una comparación que es, para nosotros, muy clarificadora:

> ¿Qué es entonces lo nuevo que ha dicho Marx acerca del plusvalor? (…) La historia de la química puede ilustrárnoslo por medio de un ejemplo. Hacia fines del siglo pasado aún reinaba, como es sabido, la teoría flogística que explicaba la naturaleza de toda combustión diciendo que del cuerpo en combustión se desprendía otro cuerpo, un cuerpo hipotético, un combustible absoluto, al que se llamaba flogisto. Esta teoría bastaba para explicar la mayoría de los fenómenos químicos entonces conocidos, aunque no sin, en algunos casos, tener que violentar los hechos.
>
> Ahora bien, en 1774 Priestley produjo una especie de aire que encontró tan puro o tan exento de flogisto que en comparación con él, «el aire ordinario estaba ya viciado». Lo llamó aire deflogistizado. Poco tiempo después Scheele produjo, en Suecia, la misma especie de aire y probó su presencia en la atmósfera. Comprobó además que este gas desaparecía cuando en él se quemaba un cuerpo, o cuando se quemaba un cuerpo en el aire ordinario; lo llamó «aire ígneo»…
>
> Priestley y Scheele habían *producido* el oxígeno, pero *sin saber* lo que tenían entre manos. Fueron incapaces de desprenderse de las categorías flogísticas tal y como las encontraron establecidas. El elemento que iba a *trastornar por entero* la concepción flogística y *revolucionar* la química, en sus manos, quedaba condenado a la esterilidad.
>
> Pero Priestley había comunicado inmediatamente su descubrimiento a Lavoisier en París, y este, partiendo de esta realidad nueva, *sometió a examen la química flogística por entero*. Fue el primero que descubrió que la nueva clase de aire era un elemento químico nuevo; que en la combustión no es el misterioso flogisto el que *se escapa*, sino este nuevo elemento que se *combina* con el cuerpo; y fue así el primero *en poner sobre los pies toda la química que, en su forma flogística, andaba cabeza abajo*. Y si no es exacto, contrariamente a lo que se pretendió enseguida, que haya producido el oxígeno al mismo tiempo que Priestley y Scheele e independientemente de ellos, no se puede negar que fue él quien verdaderamente descubrió el oxígeno respecto a los otros dos que solo lo habían producido sin tener la menor idea de lo que habían producido[2].

2 MEW, 24, p. 22.

Encontramos aquí, otra vez, la famosa metáfora que Marx utiliza en el Epílogo a la segunda edición alemana del Libro I de *El capital*. Ahí Marx nos decía que su método era el método dialéctico de Hegel, pero puesto del derecho, pues, en la filosofía hegeliana, es como si la dialéctica anduviese «cabeza abajo». En el capítulo siguiente nos ocuparemos de esta problemática referencia a la dialéctica y de lo que esta metáfora puede significar. Lo que sí podemos señalar ahora —tal y como en su día subrayó con acierto Althusser— es la gran superioridad que tiene la utilización que hace Engels de la metáfora de la inversión en este texto que estamos citando. En el texto de Marx se trata de una mera imagen sin explicación. Engels nos informa de lo que esa imagen significa: «poner sobre sus pies» significa cambiar la problemática general, cambiar la base teórica, el sistema de categorías con el que se pretende conocer. Estamos hablando, por tanto, de una ruptura epistemológica, de una revolución teórica, que consiste en la constitución de un nuevo objeto científico.

> Marx es, en relación con sus predecesores, en cuanto a la teoría del plusvalor, lo que Lavoisier es a Priestley y a Scheele. Mucho tiempo antes de Marx se había establecido la *existencia* de esta parte del valor del producto que llamamos ahora plusvalor; igualmente se había anunciado más o menos claramente de dónde derivaba, a saber, del producto del trabajo que el capitalista se apropia sin pagar el equivalente. Pero no se había ido más lejos, los unos —economistas burgueses clásicos— estudiaban al máximo la relación según la cual el producto del trabajo es repartido entre el obrero y el poseedor de los medios de producción. Los otros, socialistas, encontraban injusta esta repartición y trataban de poner fin a esta injusticia según medios utópicos. Los unos y los otros se encontraban prisioneros en las categorías económicas tal como las habían encontrado establecidas.
>
> Entonces vino Marx para tomar la contrapartida directa de todos sus predecesores. Donde habían visto una *solución* no vio sino un *problema*. Vio que no había aquí ni aire desflogistizado ni aire ígneo, sino oxígeno; que no se trataba aquí ni de la simple comprobación de una realidad económica, ni del conflicto de esta realidad con la justicia eterna y la verdadera moral, sino de una realidad llamada a trastocar la economía entera, y que ofrecía —a quien supiera

utilizarla— la llave de toda la producción capitalista. Partiendo de esta realidad, sometió a examen el conjunto de las categorías que había encontrado establecidas, igual que Lavoisier, partiendo del oxígeno, había sometido a examen las categorías establecidas de la química flogística. Para saber lo que es el plusvalor, le era necesario saber lo que es el valor. Antes que nada, había que someter a crítica la teoría del valor del propio Ricardo. Marx estudió entonces el trabajo en relación a su propiedad de formar valor, por qué y cómo lo forma; estableció además que el valor no es, en suma, sino trabajo coagulado de esta especie —un punto que Rodbertus jamás logró entender—. Marx estudió enseguida la relación entre la mercancía y el dinero y mostró cómo y por qué, en virtud de su calidad inherente de ser valor, la mercancía y el intercambio mercantil generan necesariamente el antagonismo de mercancía y dinero (…). Investigó la transformación de dinero en capital y demostró que la misma se funda en la compra y venta de la fuerza de trabajo. Al reemplazar aquí el trabajo por la fuerza de trabajo, por el atributo creador de valor, resolvió de un solo golpe una de las dificultades que habían ocasionado la ruina de la escuela ricardiana: la imposibilidad de conciliar el intercambio recíproco de capital y trabajo con la ley ricardiana de la determinación del valor por el trabajo. Al comprobar la diferenciación del capital en capital constante y capital variable logró por primera vez presentar el proceso de formación de plusvalor en su curso real y hasta en los menores detalles, y por tanto explicarlo, algo que ninguno de sus predecesores había logrado; comprobó, pues, una diferencia dentro del capital mismo con la cual ni Rodbertus ni los economistas burgueses estaban en situación de emprender absolutamente nada, pese a que la misma proporcionaba la clave para la solución de los problemas económicos más intrincados, prueba contundente de lo cual la ofrecen aquí el libro segundo y, aún más —como se verá— el libro tercero. Prosiguiendo con la investigación del plusvalor mismo, encontró sus dos formas: el plusvalor absoluto y el relativo, y demostró el papel diverso, pero en ambos casos decisivo, que han desempeñado dichas formas en el desarrollo histórico de la producción capitalista. Sobre el fundamento del plusvalor desarrolló la primera teoría racional que tengamos del salario y trazó, por primera vez, los rasgos fundamentales de una historia de la acumulación capitalista, exponiendo, además, la tendencia histórica de la misma.

> ¿Y Rodbertus? Tras haber leído todo eso, encuentra en ello —¡economista tendencioso, como siempre! — un «ataque contra la sociedad»; encuentra que él ya había dicho, solo que más brevemente y con mayor claridad, de dónde surgía el plusvalor, y encuentra, por último, que todo eso se adecúa —sin duda— a «la forma actual del capital», esto es, al capital tal y como existe históricamente, pero no «al concepto del capital», vale decir, a la utópica representación que el señor Rodbertus se forja del capital. Exactamente igual que el viejo Priestley, que hasta sus últimos días se mantuvo aferrado al flogisto y no quiso saber nada del oxígeno. Solo que Priestley había sido realmente el primero en obtener el oxígeno, mientras que Rodbertus, con su plusvalor, o más bien con su «renta», no había hecho más que redescubrir un lugar común, y que Marx, a diferencia de Lavoisier, se abstuvo de afirmar que hubiese sido el primero en descubrir el *hecho* de que el plusvalor existía[3].

Conclusión: resulta que lo novedoso de Marx *no era tanto el plusvalor como la ciencia.* Marx ha aportado un sistema científico en el que el concepto de plusvalor puede ser insertado. Pero el texto de Engels tiene, además, la peculiaridad de permitirnos apreciar en qué consiste eso de fundar una ciencia. «Priestley y Scheele en pleno período de dominación de la teoría flogística, habían "producido" un gas extraño que fue llamado por el primero aire desflogistizado y por el segundo aire ígneo. De hecho, era el gas que se debía llamar más tarde oxígeno. Sin embargo, anota Engels, "ellos lo habían simplemente producido, sin tener la menor idea de lo que habían producido", es decir, *sin poseer su concepto*»[4]. Del mismo modo, la economía clásica había descubierto distintas formas de existencia de la plusvalía, en tanto que renta, interés, ganancia, etc. Pero, tanto en uno como en el otro caso, esos descubrimientos eran «estériles» y «ciegos». Con el plusvalor ocurrió lo mismo que con el oxígeno mientras fue entendido desde las categorías de la química flogística. Ese extraño gas aparecía allí como una *solución*;

3 MEW, 24, pp. 23-24.

4 *Lire Le Capital,* p. 355.

solo Lavoisier vio en él un *problema*, un problema que obligaba a someter a revisión los fundamentos mismos de la teoría flogista: «Puso así sobre sus pies toda la química que en su forma "flogística" andaba cabeza abajo». Lo mismo ocurrió con Marx: el asunto no era tanto «descubrir» una realidad como cambiar los términos del problema, resituarlo en una «problemática teórica» enteramente nueva. No se trataba, pues, en uno y otro caso, de producir una respuesta verdadera, sino de producir una nueva pregunta, una nueva clase de preguntas, una nueva «matriz teórica»[5]. Y ello se logra —en palabras de Althusser— «produciendo un concepto».

Ahora bien, esto de «producir un concepto», una vez más hay que señalarlo, es exactamente lo que Sócrates exige incansablemente en todos sus diálogos, en su incesante búsqueda del *eîdos*. Allí donde todos discuten o hacen discursos sobre si la virtud es o no enseñable, la intervención verdaderamente revolucionaria sería aquella que explicara a la asamblea de los eruditos aquello que ellos han estado ignorando todo el rato: *qué es*, en *qué consiste* aquello sobre lo que tanto y tanto han estado hablando, en qué consiste eso a lo que se ha estado llamando «virtud». O volviendo a nuestro ejemplo anterior, allí donde todos discuten sobre las distintas peculiaridades de las bolas que se frenan o se deslizan con más o menos soltura, la intervención más revolucionaria resultó consistir en preguntar, simplemente, ¿*qué es* rodar? Es notable, en efecto, ver cómo el texto de Engels hace también depender una revolución científica crucial para la química moderna de una intervención tan formalmente socrática.

He aquí, por tanto, que cuando Engels tiene que defender a Marx de los economistas de su época, explicando la verdadera naturaleza de su aportación teórica, sigue una estrategia muy semejante a la que nosotros hemos ensayado al examinar la crítica que le hace Schumpeter en nombre de la economía contemporánea: nosotros habíamos comparado a Marx con Galileo, Engels lo compara con Lavoisier y lo hace, en este texto tan sobresaliente, de tal manera que no solo nos aclara algo sobre Marx, sino también sobre la naturaleza de las revoluciones científicas, incluidas las del propio Galileo o Lavoisier.

5 *Ibid.,* p. 359.

2.2. El Problema de hacer compatible a Marx consigo mismo (el Prefacio de 1867 y el Epílogo de 1873)

Ahora bien, a todo esto, ¿qué nos dice el propio Marx? ¿Qué dice Marx que está haciendo en *El capital*, y en qué momento lo dice? Para contestar a esta pregunta es imprescindible leer con cuidado los prefacios y los epílogos que Marx escribió a las distintas ediciones del Libro I. Y lo que nos encontramos ahí es, como vamos a comprobar, ciertamente muy desconcertante. Es desconcertante en un sentido que, sin duda, ya nos veíamos venir desde hace tiempo. Con lo que llevamos andado, parece que hemos llegado a la conclusión de que, en efecto, tenemos motivos para comparar a Marx con Galileo y que esta comparación puede arrojarnos mucha luz sobre la manera en la que Marx concibe que debe proceder la economía si quiere fundarse científicamente (y eso siempre advirtiendo que, por el momento, no hemos dicho nunca que, si llegara a fundarse científicamente, la economía podría seguir siendo lo que pretende ser hoy, «economía», pues lo que hemos dicho más bien es que en ese caso lo que tendríamos sería algo así como un «Galileo de la historia»); ahora bien, esto en sí mismo es desconcertante porque, si Marx, en algún sentido, procede «como Galileo», ¿qué pasa, a todo esto, con Hegel? ¿Qué pasa con el famoso método dialéctico que la escolástica marxista sacralizó sin pestañear?

Y el problema es que Marx, a este respecto, no nos dice lo mismo en los prefacios que en los epílogos. Para hacer compatible lo que Marx nos dice en el Prólogo a la primera edición del Libro I (1867) y en el Epílogo a su segunda edición (1873), es preciso comprender que se trata de textos de muy distinta naturaleza y que cumplen su función a muy distinto nivel. La diferencia fundamental podría resumirse en que, en el prefacio, Marx está explicando *lo que ha hecho*; en el Epílogo, intenta explicar —e incluso explicarse a sí mismo— *por qué no se ha entendido lo que ha hecho*.

Ocurre, además, que, mientras que en el Prefacio de 1867 se está dirigiendo, sin duda que lleno de satisfacción, a la comunidad científica en general, en el Epílogo a la segunda edición alemana de

1873 está hablando, sobre todo, a los alemanes. Como sabemos, Marx se encontraba por entonces exiliado en Londres, a donde había llegado huyendo de París en 1849. Es difícil exagerar el desprecio que le inspiraba el mundo de la intelectualidad alemana. En especial, con la filosofía alemana, Marx había roto definitivamente desde que, en 1845 y en colaboración con Engels, escribiera *La ideología alemana*. Y es ahora, al volver a dirigirse al público alemán con motivo de la segunda edición del Libro I, cuando vuelve a nombrar a Hegel y al método dialéctico. De ello, como vamos a ver, no había ni rastro en el Prefacio de 1867.

En general, en este capítulo II dedicado al Prefacio vamos a comprobar que Marx pretende más bien inscribirse en un marco científicamente normal, haciendo referencia a la química o la física matemática. En el capítulo siguiente, centrado en el epílogo de 1873, nos ocuparemos del tema de la dialéctica y de las relaciones entre Marx y Hegel.

Conviene también tener en cuenta que, contra lo que se solía decir en la tradición comunista, esta segunda edición alemana no fue «la última revisada por Marx en vida». Se publicó en fascículos desde junio de 1872 a mayo de 1873. Pero la edición francesa se publicó —también en fascículos— entre agosto de 1872 y noviembre de 1875. Marx, no solo revisó esta traducción, sino que introdujo en ella modificaciones y cambios respecto a algunos pasajes de la segunda edición alemana. Y curiosamente, en algunas ocasiones, son modificaciones que afectan muy directamente al asunto de la dialéctica. En general, en la edición francesa hay menos énfasis en los giros hegelianos y dialécticos. Precisamente por eso, la tradición marxista solía considerar a la versión francesa como una pobre traducción de menos interés que el texto original alemán. Incluso se llegaba a decir que Marx había simplificado los pasajes filosóficamente más difíciles porque no creía que los franceses fueran capaces de comprenderlos. Es cierto que, en el Prólogo a la edición francesa, Marx se mostraba preocupado porque los franceses iban a encontrarse con un escollo al intentar leer la Sección 1.ª y les recomendaba paciencia y dedicación para llegar a las conclusiones, sobre todo teniendo en cuenta que la obra iba a ser publicada por entregas y se corría, por tanto, el peligro de que el primer fascículo desanimara a los lectores.

Pero lo cierto es que la edición francesa, como comprobaremos en su momento, contiene pasajes importantísimos que no figuraban en la segunda edición alemana. Y es de señalar que son pasajes que suavizan muy notablemente la retórica «dialéctica» con la que Marx tenía el gusto de expresarse. En muchos casos, por cierto, estos pasajes fueron incorporados por Engels a la tercera edición alemana del Libro I, aparecida ya tras la muerte de Marx. Lo malo es que, en alguna ocasión, Engels traduce al alemán el texto de la edición francesa y lo pone a continuación de la edición alemana, generando lo que podría ser quizá una repetición inútil o, lo que sería mucho peor, una incongruencia, en el caso de que Marx en la edición francesa hubiera cambiado efectivamente el contenido de lo que decía en la edición alemana.

Como sabemos, todos estos problemas se van a recrudecer muchísimo en los Libros II y III de *El capital*, en los que la mano de Engels está mucho más presente. Es cierto que, actualmente, tenemos acceso al estado original en el que Marx dejó su obra, pero eso tampoco es precisamente una garantía de nada, pues, al fin y al cabo, se tratará siempre de una obra inacabada. Ahora bien, no conviene nunca perder de vista que la idea que Engels se hacía de cómo era posible «hacer a Marx compatible consigo mismo» no era siempre, ni mucho menos, la mejor. Por el contrario, respecto a no pocas cuestiones, Engels encaminó fatalmente a la tradición marxista hacia callejones sin salida, círculos viciosos y, sobre todo, hacia fórmulas estereotipadas y escolásticas que hicieron muchísimo daño para la comprensión de *El capital*. Ello tampoco debe eclipsar el merecido reconocimiento que se le debe como colaborador de Marx y como editor póstumo de su obra.

2.3. Marx y la normalidad científica

2.3.1. Abstracciones cosificadas e instrumental científico

El Prólogo a la primera edición de *El capital* comenzaba con una llamada de atención respecto a la famosa Sección 1.ª, en la cual se supone que Marx toma lo que a Schumpeter le parecía su decisión más desafortunada, la de adherirse a la teoría del valor.

> Los comienzos son siempre difíciles, y esto rige para todas las ciencias. La comprensión del *primer capítulo*, y en especial de la parte dedicada al *análisis de la mercancía*, presentará por tanto la dificultad mayor. He dado el carácter más popular posible a lo que se refiere más concretamente al *análisis de la sustancia* y *magnitud del valor*. La *forma de valor*, cuya figura acabada es la *forma dinero*, es sumamente simple y desprovista de contenido. No obstante, hace más de dos mil años que la inteligencia humana procura en vano desentrañar su secreto, mientras que ha logrado hacerlo, cuando menos aproximadamente, en el caso de formas mucho más complejas y llenas de contenido. ¿Por qué? Porque es más fácil estudiar el organismo desarrollado que las *células* que lo componen. Cuando analizamos las formas económicas, por otra parte, no podemos servirnos del microscopio ni de reactivos químicos. La facultad de abstraer debe hacer las veces del uno y de los otros.
>
> Para la sociedad burguesa la *forma de mercancía*, adoptada por el producto del trabajo, o la *forma del valor* de la mercancía, es la *forma celular económica*. Al profano le parece que analizarla no es más que perderse en meras *minucias y sutilezas*. Se trata, en efecto, de *minucias y sutilezas*, pero de la misma manera que es a ellas a que se consagra la *anatomía micrológica*[6].

Así pues, ahora ya no es Engels, sino el mismísimo Marx, quien comienza situando su investigación en un marco de *normalidad científica*. Lo «revolucionario» y «novedoso» no se señala en absoluto respecto al método seguido, sino en una intervención científicamente normal en un terreno (o un «continente») inexplorado. Se ve que, cuando Marx tiene, sencillamente, que presentar su investigación, recurre sin más al mismo tipo de comparación que hemos venido ensayando en estas páginas. El «misterio» de lo que él ha hecho respecto a una formación histórica dada, la «sociedad moderna», hay que buscarlo en lo que la física de Galileo, la química de Lavoisier o la «anatomía micrológica» han hecho en el terreno natural.

Además, se ve que la adhesión a la teoría del valor viene marcada, más que nada, por una necesidad de método, asociada a un primer paso metódico imprescindible: la necesidad de aislar, mediante

6 MEGA, II, 6, pp. 65-66.

un trabajo analítico, los distintos elementos que están en juego en la realidad que se va a estudiar. Eso implica una ardua labor de clarificación de los conceptos. Si se va a hablar de una sociedad en la que «los productos del trabajo adoptan la forma de mercancía» o, lo que es lo mismo, de una sociedad que parece «satisfacer las necesidades humanas por medio del libre intercambio entre propietarios», es imprescindible que, antes que nada, se clarifiquen los conceptos más simples: «mercancía», «trabajo», «producto del trabajo», «intercambio libre», «competencia» o «propiedad». Al profano este análisis le parece simplemente una pérdida de tiempo, meras *minucias* y *sutilezas*, ganas de complicar las cosas (¿para qué escribir toda una sección dificilísima analizando conceptos que hasta el más tonto entiende?). Sin embargo, Marx considera imprescindible analizar lo que dan de sí estos conceptos, fundamentalmente para impedir por todos los medios que bajo las mismas palabras se deslicen cosas distintas. Hemos insistido repetidamente en el carácter genuinamente «socrático» de esta decisión: hay que analizar en profundidad los conceptos que se van a manejar, no vaya a ocurrir que por falta de análisis, es decir, por una falta de claridad en las palabras que utilizamos, cambiemos de tema sin darnos ni cuenta (lo cual es tan frecuente en los discursos no científicos, que al utilizar las mismas palabras para referirse a realidades muy distintas, pasan muchas veces de una cosa a otra sin notar siquiera que están cambiando de tema).

Ahora bien, hay que tener en cuenta que aquí nos encontramos con una dificultad a la que no se enfrenta la química: una sociedad no puede ser manipulada en un laboratorio mediante reactivos químicos, ni puede ser observada con ningún microscopio. Marx no puede, por ejemplo, introducir una especie de reactivo químico que separe aquello que en la sociedad moderna es puramente mercado, de todas aquellas otras cosas que aparecen mezcladas con él. Esto no implica que haya que hacer con ella nada distinto a lo que la química comienza haciendo con cualquier sustancia que se proponga estudiar (analizarla); simplemente indica que aquí nos encontramos con una dificultad especial. Aquí no contamos con instrumentos científicos, ni con reactivos químicos; la *facultad de abstraer* tiene que hacer las veces de los unos y los otros.

Pero, en realidad, eso de que la facultad de abstraer pueda suplir con éxito la carencia de instrumental científico no tendrá nada de extraño. En 1965, cuando Althusser y su seminario comienzan a «leer *El capital*», hacía ya tiempo que Bachelard había acostumbrado a la epistemología a comprender que un instrumento científico no es otra cosa que un «teorema cosificado», pura «teoría materializada». Un concepto no es, tal y como ya se nos muestra en los diálogos socráticos de Platón, sino una especie de sistema de compuertas que obliga al diálogo a «dejar la palabra a la cosa», a centrarse en ella, impidiendo que las distintas opiniones de los interlocutores hagan lo que la opinión siempre hace inevitablemente, «irse por las ramas», operar un constante cambio de tema inconfesado e inapreciable y, sobre todo, incontrolado e incontrolable. Allí donde el objeto a estudiar se muestra inerte y dócil, como, por ejemplo, el carbonato cálcico o el cloruro de sodio, es posible que los conceptos se materialicen en ciertos instrumentales que, más que nada, o al menos en primer término, sirven para impedir que el investigador se vaya por las ramas hablando de sí mismo, cuando de lo que se trata es de volcar *objetivamente* la atención en la cosa y solo en la cosa en cuestión. Se aplican determinados reactivos y es la sal la que se descompone en cloro y sodio, mostrando ella misma los elementos simples de los que se compone. Ahora bien, para que los reactivos y los microscopios puedan ser aplicados a cualquier realidad natural, la comunidad científica ha tenido que trabajar mucho previamente y lo ha hecho en el terreno puramente teórico.

Un ejemplo de Bachelard puede ilustrar este punto muy significativamente: se trata de hacer un experimento sobre la combustión del carbono, es decir, en cierto sentido, se trata de un fenómeno de lo más común. Si vemos un tronco consumirse en una chimenea, las miradas se quedarán por unos momentos fijas en el chisporrotear de las llamas: unos a lo mejor empezarán a acordarse de la Navidad y de que siempre volvían a casa de su madre por Navidad; otros empezarán a hablar de si arde mejor el roble o la encina y de si su abuelo, que era leñador, trabajó de resinero por largas temporadas; seguro que hay alguno que se acuerda de Heráclito frente a la chimenea, invitando a pasar a sus huéspedes e indicando que «aquí

también hay dioses»; y puede que se empiece entonces a hablar de Dios o de la gramática griega. La combustión del carbono también es un tema del que podría ocuparse el Ministerio de Economía, reuniendo a grandes industriales que discutan sobre el precio del carbón y la productividad de las centrales nucleares. Ahora bien, en el laboratorio, se trata por entero de otra cosa; se trata de cortocircuitar todos estos «cambios de tema» incontrolados y de obligarse a hablar de la combustión del carbono en exclusiva. No hay otra manera de conseguirlo que estableciendo una especie de *ley del silencio*, al mismo tiempo que se encuentran los medios de brindar ese silencio a la cosa, para que esta se muestre por sí misma en él, cosa que ella, precisamente, no lograba hacer en el galimatías de voces anterior: «Se trata de obtener un pequeño filamento de carbono puro, tan puro como se pueda» y luego de estudiar su combustión «en una atmósfera de oxígeno puro».

> Pero ¿a qué presión? A la presión de un milésimo de milímetro. Ahora bien, si ustedes reflexionan sobre ello, cuando un químico o un físico les habla de una presión de un milésimo de milímetro, ¡cuánto ha trabajado ya! ¡No es con la ley de Mariotte y Gay Lussac que se puede comprender la fineza, la precisión, la suma de técnicas que debe lograr una presión de un milésimo de milímetro! Entonces, para estudiar ese mecanismo de la combustión del carbono, ven ustedes lo que es preciso: estamos ante sabios que exigen un diploma de pureza para el carbono, un diploma de pureza para el oxígeno y un control de presión extremadamente fino. (…) Aquí estamos ante una ampollita. ¿Y qué hay ante esta ampollita? Toda una sociedad de físicos. Pertenecen por lo menos a tres clases: hay químicos, físicos y cristalógrafos, (…) van a cooperar tres culturas imbuidas de racionalismo[7].

Si se piensa bien, se verá que es la comunidad científica en su conjunto la que constituye el *instrumento material* necesario para *encerrar* la combustión del carbono en esa ampollita: su instrumental

7 *L'Engagement rationaliste,* Paris, Presses Universitaires de France, 1972, pp. 56-57.

de laboratorio no es más que una especie de sistema sensorial artificial, amasado con pura teoría, para librarse de los sentidos en su trato con las cosas. Y a eso, y no a lo que entendemos habitualmente por tal, es a lo que las «ciencias positivas» llaman «experiencia». La ciencia trabaja la experiencia construyendo sistemas minuciosamente *cerrados*. La sistematicidad científica que permite a todos estos sabios entenderse y cooperar no tiene otro objeto que el de tener la seguridad de que aquello de lo que se trata es de la combustión del carbono y no de ninguna otra cosa[8]. Se espera, sin duda, que los resultados teóricos sirvan para aclarar muchas otras realidades, pero solo en la medida en que en ellas sea igualmente posible aislar lo que tienen o dejan de tener de combustión. Canguilhem, comentando a Bachelard, escribió: «La ciencia piensa con sus aparatos, no con los órganos de los sentidos»[9]. Y, en efecto, así como lo que se espera de cualquier proposición científica es que no trate más que de lo que dice tratar, un aparato de investigación se define por las perturbaciones que impide, por la técnica de su aislamiento, por la seguridad que ofrece de que pueden despreciarse influencias bien conocidas, en una palabra, por el hecho de que encierra un sistema cerrado. Un instrumento «es un conjunto de pantallas, de estuches, de inmovilizadores, que conservan el fenómeno encerrado»[10]. Por el contrario, Bachelard muestra muy gráficamente cómo, por ejemplo, en la alquimia de la electricidad, supuestamente basada en un constante experimentar, los experimentos en cuestión se basaban en un constante «cambio de tema»: se decía que se iba a hablar de las propiedades eléctricas de la plata y el zinc, pero no había ningún *concepto* que rigiera esa observación; se gustaba y se olía, rastreando débiles descargas en las papilas gustativas u olfativas; de esta manera, se planteaba el problema «más entre la nariz y la boca que entre la plata y el zinc».

Una observación que no ha sido categorizada previamente por la *facultad de abstracción*, navega inevitablemente en todos

8 Cf. Fernández Liria, *El materialismo*, ob. cit., pp. 168 y ss.
9 *Études d'Histoire et de philosophie des sciences,* Paris, J. Vrin, 1989, pp. 191-192.
10 *La Formation de l'esprit scientifique,* Paris, J. Vrin, 1989, pp. 222-223.

los vicios que Platón nos enseñó a diagnosticar en la opinión. De ahí que Bachelard comience *La formación del espíritu científico* con la siguiente declaración de principios: «La ciencia se opone en absoluto a la opinión. Si en alguna cuestión particular debe legitimar la opinión, lo hace por razones distintas de las que fundamentan la opinión; de manera que la opinión, de derecho, jamás tiene razón. La opinión *piensa* mal; no *piensa*; traduce necesidades en conocimientos. Al designar a los objetos por su utilidad, se prohíbe conocerlos. Nada puede fundarse en la opinión: ante todo es necesario destruirla»[11].

Así pues, eso de que la «facultad de abstraer» haga las veces de los reactivos y microscopios no tiene nada de sorprendente, pues, al fin y al cabo, unos y otros no son más que «abstracciones cosificadas». Es, sin duda, una limitación que respecto al «continente historia» no podamos cosificar nuestros conceptos, pues, ciertamente, esto suele ser algo muy útil para tenerlos definidos con claridad y para impedir que confundamos unas cosas con otras. Pero esto lo único que significa es que, en el continente Historia, es mucho más difícil asegurarse de que no se nos mezclan distintos temas escondidos en la misma palabra (sin que podamos, una vez introducida la confusión, distinguir cuándo hablamos de un tema y cuándo hablamos de otro). La naturaleza no se queja al ser introducida en un laboratorio. Una sociedad, en cambio, no se deja someter a experimentos; es imposible aislarla, no se puede «encerrar en ampollitas» y no podemos cosificar las abstracciones que nos permiten diferenciar unas cosas de otras. Es decir, los únicos instrumentos que podemos generar en este terreno para impedir que, por culpa de haber utilizado la misma palabra, tomemos una cosa por otra, se construyen exclusivamente con palabras. Es por eso y no por ningún otro motivo por lo que una ciencia referida a algo histórico tiene necesariamente que comenzar por una inflación de la abstracción, mucho mayor aún de la que ya se encontró en los orígenes de la ciencia moderna. La Economía protesta, entonces: todo esto no son sino «minucias y sutilezas», se le había dicho a Marx. Un siglo después, Schumpeter hace el mismo reproche: Marx parte de un

11 Ob. cit., p. 14.

presupuesto metafísico que puede interesar a la «filosofía o a la ética», pero que no es operativo en el terreno de las ciencias positivas. Ahora bien, en el texto que ahora nos ocupa hemos visto que Marx se explica muy claramente sobre la significación científica de ese punto de partida.

2.3.2. Modelos y experiencia. La alternancia entre deducción y observación

Así pues, Marx comienza haciendo «metafísica», apartándose así desde el primer momento del camino normal de la ciencia, o al contrario, Marx hace «metafísica» porque es la única manera de ser un científico normal en un terreno como es el de la Historia.

Hay un episodio en la historia de las ciencias humanas del siglo XX que puede ayudarnos a hacer un diagnóstico de todo lo que está implicado en este texto de Marx. Pues, en efecto, la historia se repite. Resulta harto significativo comprobar que, en este siglo, las ciencias humanas se embrollaron en una discusión muy parecida a raíz de la intervención denominada «estructuralista» en antropología. Y es muy curioso ver cómo Lévi-Strauss se defiende en ese caso con un argumento idéntico al de Marx. Merece la pena que nos detengamos un poco en este punto, pues es muy instructivo[12]. El «estructuralismo» no levantó un gran escándalo mientras permaneció confinado en los límites de la lingüística, pues, para empezar, allí tuvo muy pronto una fecundidad demasiado incontestable. Por otra parte, como Lévi-Strauss no se cansó de repetir, los que desde otros dominios de las ciencias humanas intentaron seguir el mismo camino, en absoluto lo hacían con la conciencia de estarse adhiriendo a algo así como una escuela filosófica de implicaciones metafísicas o morales. Sencillamente, habían descubierto que, ahí donde se podía hablar de lenguaje en algún sentido (y eso no ocurre solo en el lenguaje propiamente dicho, sino también

12 Cf. también Fernández Liria, «El estructuralismo. El sentido de una polémica», en J.M. Navarro Cordón (ed.), *Perspectivas del pensamiento contemporáneo*, vol. 1, Corrientes, Madrid, Síntesis, 2004.

ahí donde hay comunicación humana en general, ya sea intercambio de «títulos de parentesco» a través de relaciones matrimoniales, «de bienes y servicios» o de «mensajes»), podía aplicarse el mismo método que había permitido a la lingüística aproximarse tan ventajosamente a un *estatus* de objetividad.

Seguramente Lévi-Strauss era demasiado optimista, porque los resultados nunca fueron demasiado sólidos. Pero, aún así, resulta interesante el tipo de reacción que se suscitó. Aunque pueda parecer lo contrario, el verdadero escándalo no provenía tanto de las connotaciones que parecían ir asociadas a la noción de «estructura» (que, al fin y al cabo, en principio, no tenía nada de misteriosa o novedosa); el problema estaba, pese a que nadie quisiera reconocerlo, en la *objetividad* que se pretendía alcanzar mediante su utilización. Lo que se temía en el conocimiento estructuralista no era tanto lo del «estructuralismo» como lo del «conocimiento».

> La ciencia —aclaraba Lévi-Strauss— tiene apenas dos maneras de proceder: o es reduccionista o es estructuralista. Actualmente, el estructuralismo, o lo que se pretende designar por ese nombre, ha sido considerado algo completamente novedoso y revolucionario, aunque yo pienso que esto es doblemente falso. En primer lugar, el estructuralismo no tiene nada de nuevo en el campo de las humanidades: se puede seguir perfectamente esta línea de pensamiento desde el Renacimiento hasta el siglo XIX e inclusive hasta nuestros días. Pero esta opinión también es errónea por otro motivo: lo que denominamos estructuralismo en el campo de la lingüística o de la antropología, o en el de otras disciplinas, no es más que una pálida imitación de lo que las ciencias naturales han venido realizando desde siempre[13].

Ahora bien, a partir de los años sesenta, en el terreno de las ciencias humanas se desencadenó, pese a todo, un verdadero ataque de histeria. Y ya hemos visto que esto no tiene por qué extrañarnos: la frontera entre ignorancia y saber nunca ha sido políticamente indiferente, pero, en el terreno histórico o social, transido de relaciones

13 *Anthropologie Structurale,* Paris, Plon, 1958, p. 326.

de poder, la cosa es especialmente delicada. La *Apología* y la *Carta VII* de Platón son los testigos eternos de esta dificultad que la humanidad jamás ha podido solventar. No hay poder injusto sobre la tierra que soporte con indiferencia el ser conocido. Así pues, en una polémica que tuvo mucho más de «religiosa» o de «política» que de seriedad epistemológica, se creyó necesario combatir al estructuralismo en nombre del «hombre», de la «historia» y de la «experiencia». Nos hemos ocupado ya del asunto en el artículo citado más arriba. Lo ridículo del asunto es que esta polémica no transcurrió verdaderamente entre antropólogos e historiadores, los cuales, más bien, se entendieron a las mil maravillas. Fundamentalmente fueron, por una parte, un conjunto informe de ideologías *humanistas* las que se rasgaron las vestiduras frente a los antropólogos; del mismo modo, en un juego a cuatro bandas, las «filosofías de la historia» (algunas de corte «marxista») se lanzaban al cuello de los historiadores que veían con simpatía al «estructuralismo», acusándoles, nada menos que a ellos, de pretender «ignorar lo histórico». Todo esto, en realidad, pese al mucho ruido que se montó, tenía muy poco interés. Pero el tercer motivo de escándalo sí nos interesa especialmente con vistas a la interpretación del texto de Marx: al estructuralismo se le acusó —como ya vimos— de dar la espalda a la experiencia y la observación, se le acusó de «confeccionar modelos matemáticos» y de *apriorismo*.

El reproche en este caso también era idéntico al que los medios escolásticos del siglo XVI vertieron sobre Galileo e igual al que se vertió desde el primer momento sobre el comienzo de *Das Kapital*. Lévi-Strauss, de hecho, calca su respuesta de la de Marx.

Pues, en efecto, si fuera verdad que el estructuralismo daba la espalda a la experiencia y a la observación, la cosa sería, ciertamente, muy grave, pero no solo grave, sino patética: pues, tal y como acabamos de ver declarar a Lévi-Strauss, el estructuralismo se concebía a sí mismo como el único camino que las ciencias humanas podían practicar *si querían emular el procedimiento propio de las ciencias experimentales*[14]. Lévi-Strauss explica que si la antropología

14 Cf. Fernández Liria, «El estructuralismo. El sentido de una polémica», ob. cit.

se ve obligada a construir modelos matemáticos con los que operar es porque no pueden operar experimentalmente sobre sus objetos de estudio: un etnólogo tampoco puede someter a una comunidad indígena a «reactivos químicos» para comprobar cómo reacciona.

Hay, sin embargo, una salvedad. La situación de la etnología no solo es muy distinta a aquella en la que se encuentran las ciencias naturales, sino que, sin menoscabo de haber resaltado su semejanza, también es diferente a la que Marx expone respecto a la sociedad moderna. El etnólogo, se puede decir, tiene, incluso, una ventaja sobre las ciencias naturales: encuentra sus experimentos «ya hechos» y, en principio, no tiene más que pasar a «observarlos». En etnología, nos dice Lévi-Strauss, «la experimentación precede a la observación»[15]; el etnólogo encuentra ya preparada, a lo largo y ancho de la geografía, así como en muchos documentos históricos sobre comunidades hoy desaparecidas, una multitud ingente de sociedades que, al parecer, han dejado muy pocas cosas sin experimentar. La vasta diversidad de las comunidades indígenas es, por sí misma, un laboratorio en el que la historia ha trabajado intensamente, adelantándose a la labor de los científicos. Ahora bien, también existe una desventaja: la etnología no puede manipular esos experimentos que encuentra tan diligentemente realizados.

> Encontramos nuestras experiencias ya preparadas, pero no podemos controlarlas. Resulta, pues, normal que nos esforcemos en reemplazarlas por modelos, es decir, por sistemas de símbolos que respetan las propiedades y características de la experiencia, pero que, a diferencia de esta, estamos en condiciones de manipular. La audacia de semejante procedimiento es compensada, sin embargo, por la humildad —casi podría decirse el servilismo- con que el antropólogo practica la observación[16].

Así pues, en lo que Lévi-Strauss y Marx están completamente de acuerdo es en que el tipo de recurso a algo así como la «construcción

---

15 *Antropología estructural*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1968, p. XXXII.

16 *Idem.*

de modelos» depende del tipo de relación con la experiencia y la observación que una ciencia se pueda permitir en virtud del tipo de objeto que estudia. Es decir, cada ciencia tiene que conformarse con un determinado *ritmo de alternancia entre la deducción y la observación*, dependiendo de los distintos modos en que su objeto se deje o no se deje manipular en el laboratorio. En el terreno histórico, en el que la historia misma hace las veces de una especie de laboratorio ciego e ingobernable, nos encontramos en una situación muy distinta dependiendo del tipo de objeto que nos hayamos propuesto estudiar. Respecto a, por ejemplo, los sistemas de parentesco, Lévi-Strauss señala que las sociedades humanas no han dejado casi nada por experimentar, hasta el punto de que si se procede *a priori*, elaborando matemáticamente las distintas posibilidades, será casi seguro que luego se encontrará alguna comunidad observable (ya sea mediante un trabajo de campo directo o mediante la investigación en archivos) que se acomode a cada uno de los casos. Marx, al mismo tiempo que estudia el modo de producción capitalista, también encuentra otros modos de producción que la historia ha puesto en juego, a veces imbricados sincrónicamente con la propia sociedad moderna, a veces desaparecidos por completo, pero en todo caso investigables históricamente. Sin duda que, aquí, el laboratorio de la historia es mucho menos instructivo y las conclusiones del investigador mucho más vacilantes que en el caso, por ejemplo, de las relaciones de parentesco. Pero esto no es lo importante para lo que estamos discutiendo. Lo importante es reparar en que el ritmo específico de alternancia entre la deducción y la observación del que se pueden valer Lévi-Strauss o Marx no es más que su forma de hacer *lo mismo* que hacen las ciencias experimentales, y que, si lo hacen de distinto modo, es tan solo en virtud de las peculiaridades con las que su objeto se presta o se sustrae a la experimentación.

Si se recurre más o menos a la «facultad de abstraer», suplantando también más o menos a la experiencia, no es porque se ceda a propensiones metafísicas, sino, ante todo, porque hay objetos que no se dejan observar o experimentar de otra manera. En todos estos casos, y como no podía ser menos, la ciencia no se aparta de la experiencia *más que en favor de la experiencia.* Y hemos comprobado

ya que, incluso en el terreno de las ciencias naturales, en el terreno de la física, fue preciso, para Galileo, tener muy en cuenta que la experiencia no es algo que venga de suyo o que se regale fácilmente, de tal modo que no hubiera más que ponerse a ello. La observación, cuando no está precedida por un trabajo teórico riguroso, no tiene ni idea de lo que observa.

El nombre de Althusser viene siempre asociado al *teoricismo*. Desde dentro y fuera de la tradición marxista se acusó a su lectura de *El capital* de teoricista y, partiendo de ahí, de *antihistoricista* y *antihumanista*, y también de muchas otras cosas más. En el mismo sentido se acusó, a todo lo que sonara a «estructuralismo», de *apriorismo*. Y en todos estos casos, como señaló Martínez Marzoa, la acusación de «no atenerse a los hechos» recuerda «de un modo harto significativo las objeciones que contra Galileo hicieron los medios escolásticos de su tiempo»[17]. Así pues, toda la discusión estaba patas arriba, pues la desconfianza hacia lo «teórico» en favor de lo experimental, iba siempre acompañada de un desconocimiento de la naturaleza fundamentalmente *teórica* de aquello que en las ciencias naturales se considera alegremente «experimental». Ya hemos señalado que los estructuralistas se entendían, en cambio, muy bien con la epistemología heredera de Bachelard, quien había insistido muy eficazmente en el carácter *teórico* del instrumental de laboratorio. Pero, al desconocer este *carácter teórico de lo experimental*, y advirtiendo que en el campo de las ciencias humanas no se podía operar directamente sobre los objetos con un análogo de los reactivos químicos, parecía que, por un lado, las ciencias físicas nadaban continuamente en la experiencia, mientras que a las ciencias humanas no les quedaba más que la teoría para consolarse de su impotencia experimental. Y para completar la jugada, se insistía después en los peligros de proceder *a priori* respecto de una realidad tan sensible, delicada y escurridiza como la historia, la sociedad o el hombre.

> El *humanismo* venía entonces a compensar con ideologías y agudas reflexiones filosóficas esta dificultad. ¿Cuál es la causa del hambre, de la mala distribución de la riqueza, del derroche consumista y de

17 *Historia de la Filosofía,* II, Madrid, Istmo, 1973, p. 481.

> las crisis de sobreproducción? El hombre. El hombre y sus ambiciones, sus egoísmos, sus insolidaridades. ¿Cuál es la causa del paro, de las guerras, de la producción de armamento, de las patentes prohibitivas de los medicamentos? El *hombre* siempre es una buena respuesta para todo. ¿Acaso no es cierto que «la historia la hacen los hombres»? ¿Quién, si no, va a ser la causa de los acontecimientos históricos? De manera semejante podría aprenderse física utilizando el sentido común. ¿Por qué caen las piedras? Por naturaleza. ¿Cuál es la causa de la combustión del carbono? La naturaleza. Lo mismo daría aquí apelar más bien a la voluntad de Dios. «Hombre», «Dios», «naturaleza» cuando no son más que maneras de nombrar nuestra ignorancia, son siempre bastante intercambiables.

Lo que no se acertaba a ver era que los famosos «modelos teóricos» del estructuralismo no eran sino el instrumento experimental adecuado a las características fácticas de su objeto. La peculiar relación con lo teórico que la antropología y la historia se ven obligadas a mantener a favor de la específica experiencia de su objeto particular, fueron así confundidas con lo teórico mismo y, en adelante, la llamada corriente estructuralista no se libró jamás del reproche de «teoricismo», precisamente respecto a su intento de sentar las bases para una apertura a la experiencia de sus objetos. Así pues, la historia se repetía y frente a Lévi-Strauss o la escuela lingüística de Copenhague, se esgrimían los mismos argumentos que antaño se enfrentaron a Galileo y, también, a Marx.

> Un ejemplo clásico de esta polémica es el texto sobre las críticas de Gurvitch que Lévi-Strauss introdujo como apéndice a su artículo «La noción de estructura»[18]. Lévi-Strauss había definido su método simplemente como «galileano» en el sentido de que «busca determinar la ley de las variaciones concomitantes en lugar de concentrarse, a la manera aristotélica, en las simples correlaciones inductivas»[19]. El desarrollo de la matemática moderna, por otro lado, habría mostrado que el universo matemático no se reduce al reino de la cantidad y que problemas que no comportan solución métrica alguna pueden

18 *Anthropologie Structurale*, caps. XV y XVI.
19 Ob. cit., p. 332.

igualmente ser sometidos a tratamiento riguroso[20]. Ahora bien, la posibilidad de operar *deductivamente* a partir de modelos construidos al modo matemático, despierta todas las sospechas del eminente sociólogo Gurvitch cuando de lo que se trata es de una sociedad concreta, ya que esta es «incomparablemente más rica que su estructura, por compleja que esta sea»[21]. Lévi-Strauss responde con una ironía que raya en el sarcasmo:

> ¿Con qué derecho, con qué títulos se instituye Gurvitch en nuestro censor? ¿Y qué sabe de las sociedades concretas Gurvitch, cuya filosofía se reduce a un culto idólatra de lo concreto (glorificando su riqueza, su complejidad, su fluidez, su carácter siempre inefable y su espontaneidad creadora), pero que permanece empapada de un sentimiento tal de reverencia sagrada que su autor no se ha atrevido nunca a emprender la descripción o el análisis de una sociedad concreta cualquiera? Los etnólogos, que han pasado años de sus vidas mezclados con la existencia concreta de sociedades particulares, pueden esperar serenamente que Gurvitch descubra en ellos una indiferencia ante lo concreto comparable a aquella de que él mismo ha dado prueba al reducir la diversidad y especificidad de miles de sociedades a cuatro (*sic*) tipos, donde todas las tribus sudamericanas están confundidas con el conjunto de las sociedades australianas, la Melanesia con la Polinesia, y donde América del Norte por un lado y África por otro, constituyen bloques homogéneos[22].

Lévi-Strauss no se ha cansado nunca de repetir que la construcción de modelos viene siempre acompañada de una «atención casi maníaca» a los matices y detalles más concretos. La forma en la que la etnología dispone la alternancia de la deducción y la observación —imprescindible en toda ciencia positiva— no introduce ninguna contradicción en el modo de hacer «estructuralista», sino que depende, como hemos visto, de su empeño en respetar la especificidad de lo que debe ser observado[23]. La única forma de saber

20 *Ibid.,* p. 310.
21 *Ibid.*, p. 355.
22 *Idem*.
23 *Anthropologie Structurale*, ob. cit., p. XXXII.

que las nociones del discurso con el que pretendemos «calcar» lo empírico no están situándonos ante una realidad alucinada que nuestra paciencia explorará inútilmente, es obligar a nuestros conceptos a «deducirse» hasta el final. Todos los refinados instrumentales científicos no son una impertinente interferencia en el diálogo directo con las cosas, sino momentos del diálogo teórico que la ciencia mantiene consigo misma para ganarse el derecho de dialogar con ellas. Son su única garantía de estar verdaderamente *describiendo* y no sencillamente imaginando la realidad. Tal y como decía Hegel en el Prólogo a la *Fenomenología*, para la historia del saber ha sido la experiencia y no la especulación la que más trabajosamente ha tardado en llegar[24].

Habiendo localizado la exasperación del teoricismo precisamente en el intento trabajoso de construir una posibilidad de acceso a la experiencia, ¿qué otra cosa podía hacer el antiteoricismo que —en una especie de emulación de la certeza sensible hegeliana— limitarse a señalar continuamente lo real y lo concreto, sin advertir que no hay nada que pueda ser más abstracto, a fuerza de esterilidad conceptual, que los resultados de esta reivindicación? Tal y como decía Engels de Feuerbach, no se dice nada concreto ni se arguye nada «positivo» o «sensible», por permanecer todo el rato reclamando lo concreto, lo positivo y lo sensible. Ni el concepto de lo positivo tiene nada de positivo, ni el concepto de sensible nada de sensible. De ahí que, en efecto, como Engels señaló muy justamente, finalmente ocurra que en el sistema hegeliano encontramos mucha más concreción y positividad que en la reivindicaciones feuerbachianas de lo concreto y lo positivo contra la especulación hegeliana[25].

> El caso de Gurvitch es un buen ejemplo de lo peligroso y estéril que puede resultar este «culto idólatra de lo concreto». Él pretende repartir los papeles entre la sociología y la etnografía, encomendando a esta la mera descripción de lo concreto y reservando las consideraciones

24 *Die Phänomenologie des Geistes,* ob. cit., p. 19.

25 *Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie.* Marx-Engels, *Ausgewählte Schriften,* p. 349. Cf. también Fernández Liria, *El materialismo*, ob. cit., pp. 103-130.

> estructurales para la primera. De este modo, pretende estar salvando la pureza de lo empírico de la contaminación teórica, pero en realidad —objeta Lévi-Strauss— está haciendo todo lo contrario: está partiendo de una definición *a priori*, en este caso completamente injustificada, de lo que es estructurable y de lo que no lo es. La investigación etnográfica ha mostrado que, contra todas las apariencias, «muy a menudo son los aspectos más fluidos, más fugitivos de la cultura aquellos que dan acceso a una estructura», y de ahí deriva, precisamente, la atención maníaca que presta a los detalles más insignificantes.

Aquí, una vez más[26], cuando la certeza sensible pretende ser la más rica, es, en realidad, la más pobre; cuando pretende ser la más concreta, es la más abstracta; pretende no estar contaminada de teoría y es el terreno en el que los prejuicios más abstractos operan *a priori* más a sus anchas, en forma desordenada, caótica o incontrolable.

2.3.3. Algunas soluciones aparentes

Una de las cosas que podemos sacar en limpio de las consideraciones precedentes es que si es cierto que Marx comienza por construir una especie de «modelo teórico», lo hace precisamente para facilitarse una vía de acceso a la experimentación. Es la índole del objeto que pretende estudiar, el cual no se deja manipular por instrumentos científicos, lo que explica que el comienzo venga marcado por una inflación de la abstracción.

Ahora bien, si esto es así, lo que se opone al modelo teórico no es «la riqueza inabarcable de la realidad». Sería una desafortunada manera de ver las cosas considerar que el modelo en cuestión es una «simplificación» instrumental. Por supuesto que un modelo siempre funciona simplificando las cosas, pero pretender que es una simplificación es como pretender definir lo que es un automóvil diciendo que es una cosa que si la tiras desde un quinto piso se estrella contra el suelo. Pues un modelo no simplifica «para simplificar».

26 Cf. *Die Phänomenologie des Geistes,* ob. cit., p. 83.

Un modelo no simplifica la realidad para eludir su riqueza inabarcable, *sino precisamente para acceder a ella*.

Ya hace tiempo que planteamos esta cuestión: la bola de billar no se detiene porque ruede de una forma «imprecisa», «rica» o «concreta», escurridizamente «real». Se detiene porque, además de estar rodando, está haciendo muchas otras cosas más que tendrán que ser estudiadas, si se quiere, con otros modelos cuidadosamente construidos.

Así pues, conviene ser precavidos. Una cosa es que en *El capital* se construyan modelos teóricos y otra cosa distinta es que «toda la obra» pueda ser considerada como un «gran modelo teórico» (como una vez, por cierto, dijo Lévi-Strauss). Sería un verdadero disparate pretender que Marx comienza construyendo un modelo teórico ideal y abstracto, con la teoría del valor, para acabar luego concluyendo en el Libro III con la misma teoría, a la que ahora se habrían sumado todas las impurezas de la realidad. Ya hemos indicado más arriba que eso equivaldría a decir que Galileo comienza estudiando el rodar en su pureza ideal para acabar diciendo que el chocar es un rodar impreciso. Lo que con sentido epistemológico se opone a un modelo no es la holgura empírica de la realidad, sino otros modelos capaces de aislar otros aspectos de esa misma realidad.

Otra advertencia que puede resultar útil plantear es la siguiente: Marx ha dicho que el método científico va de lo abstracto a lo concreto (cf. lo dicho en 1.3., «Observación y teoría»); eso no quiere decir en absoluto que el camino del Libro I al Libro III (y, por tanto, de la teoría del valor a la teoría de los precios de producción) sea un camino de lo abstracto a lo concreto. Podría ser así, desde luego. Pero de ninguna manera por los argumentos que se han esgrimido hasta aquí (por otro lado, más tarde explicaremos por qué, de todos modos, *no* es así). Hemos dicho que *El capital* comienza con lo abstracto porque siempre se comienza por lo abstracto, ya *que no hay manera de comenzar por lo concreto*, porque lo que parece concreto es, muchas veces, lo más desquiciantemente abstracto de todo, a fuerza de imprecisión y confusión. Hemos dicho también que, además, en *El capital*, donde faltan «reactivos químicos y microscopios», el océano de la abstracción, que es siempre el

inevitable punto de partida del conocimiento, no puede ser domeñado, clarificado, determinado, ordenado, más que por medio, a su vez, de abstracciones cuidadosamente controladas científicamente. Pero, por lo que hasta el momento hemos planteado (sin que por ahora podamos plantear una u otra cosa con más profundidad), lo dicho afecta al negocio teórico que se ventila en la Sección 1.ª, en la cual, en efecto, nos encontramos con una clarificación «en condiciones ideales» de los conceptos de valor, de mercancía, de intercambio, de precio, de propiedad, etc. Para ello se ha construido, probablemente, un modelo teórico (en concreto, eso que Marx, a veces, llama «circulación simple de mercancías»). Pero lo que en absoluto está dicho sobre las secciones subsiguientes de *El capital* es que todo vaya a consistir en ir complicando ese modelo abstracto, hasta presentarlo, finalmente, «vivo y concreto» en los confines del Libro III. En absoluto, porque por el camino puede que sea necesario *cambiar de modelo* (de modo que los famosos casos de *non sequitur* que denunciaba Schumpeter no serían tanto fallos de deducción como deducciones operadas desde *otro sitio*).

Así pues, diremos que, contra lo que algunas veces se pretendió en la tradición marxista, en el paso de la teoría del valor a la teoría de los precios de producción, o en el paso de la teoría del plusvalor a la teoría de la ganancia capitalista, de ninguna manera hay un camino que vaya de lo abstracto a lo concreto. El Libro III es tan abstracto (y tan concreto) como el Libro I.

2.3.4. El texto de Marx

En el parágrafo anterior hemos querido hacer unas advertencias un poco aguafiestas (aún a riesgo de que, insistiendo en que —como suele ocurrir— las cosas siempre son más complicadas de lo que parecen, terminemos por agotar la paciencia de algunos y desilusionar el ánimo de otros posibles lectores) no solo para salir al paso de ciertas cosas que a menudo se dicen y se han dicho en la tradición marxista. Lo que pretendemos hacer ver es que estas posibles confusiones derivan todas de un error común: el de pensar que un modelo científico es una simplificación, una especie de «media

ideal o aproximada» de una realidad «siempre mucho más complicada». Por supuesto que la realidad es siempre «mucho más complicada». Pero decir que la ley de la inercia es una «media ideal» o una «aproximación estadística» de los casos reales (que son siempre mucho más «ricos y concretos») es, sencillamente, una tontería.

Es posible que la sensación de dificultad que dejan en la mente las anteriores aclaraciones, pueda ser mitigada con un texto del propio Marx que trata exactamente de este problema y que encontramos en el Prefacio que habíamos comenzado a comentar:

> El físico observa los procesos naturales allí donde se presentan en la forma más nítida y menos oscurecidos por influjos perturbadores, o bien, cuando es posible, efectúa experimentos en condiciones que aseguren el transcurso incontaminado del proceso. Lo que he de investigar en esta obra es el *modo de producción capitalista y las relaciones de producción e intercambio* a él correspondientes. La sede clásica de ese modo de producción es, hasta hoy, *Inglaterra*. Es este el motivo por el cual, al desarrollar mi teoría, me sirvo de ese país como principal fuente de ejemplos. Pero si el lector alemán se encogiera farisaicamente de hombros ante la situación de los trabajadores industriales o agrícolas ingleses, o si se consolara con la idea optimista de que en Alemania las cosas distan aún de haberse deteriorado tanto, me vería obligado a advertirle: *De te fabula narratur!* [¡A ti se refiere la historia!]. En sí y para sí, no se trata aquí del mayor o menor grado alcanzado, en su desarrollo, por los antagonismos sociales que resultan de las leyes naturales de la producción capitalista. Se trata de *estas leyes mismas*, de esas *tendencias* que operan y se imponen con férrea necesidad. El país industrialmente más desarrollado no hace sino mostrar al menos desarrollado la imagen de su propio futuro[27].

Este texto es de una precisión enorme y hay que leerlo con sumo cuidado. El paralelismo con el proceder «galileano» va aquí de la propia mano de Marx. Si toma a Inglaterra como referencia para todos sus ejemplos e ilustraciones, es, como ya comentamos, por una limitación con la que se encuentra, en el terreno histórico,

27 MEGA, II, 6, p. 66.

el método propio de las ciencias naturales: allí donde no se puede experimentar en condiciones ideales construidas en laboratorio (encerrando, por ejemplo, la combustión del carbono en una ampollita vigilada por toda una ciudad científica), uno tiene que conformarse con estudiar la cosa ahí donde se presente de la «forma más nítida y menos oscurecida por influjos perturbadores». Respecto al *modo de producción capitalista*, esto ocurre, en tiempos de Marx, en Inglaterra. Ahora bien: de ninguna manera ocurre que Inglaterra —la Inglaterra del siglo XIX— se convierta por eso en aquello que Marx se propone estudiar. Al estudiar Inglaterra está estudiando Alemania y cualquier realidad en la que se imponga, en mayor o menor grado, el modo de producción capitalista. Y tampoco se trata de investigar el mayor o menor grado en el que las leyes del modo de producción capitalista han pregnado en cada realidad histórica dada, sino de investigar «esas leyes mismas».

Ni la esfera de Galileo ni la Inglaterra de Marx eran algo así como una «media ideal y simplificada», obtenida por abstracción a partir de realidades empíricas siempre más ricas y complejas. Si Inglaterra puede funcionar como ejemplo y referencia constante es porque en ella se muestra más claramente lo que Inglaterra tiene de *capitalista*, en el mismo sentido en que decíamos que de lo que se trataba en Galileo era de una masa esférica *rodando*, de la cual, en efecto, una bola de billar muy perfecta desplazándose a lo largo de un espejo muy largo podía servir de ilustración, ejemplo o referencia para la sensibilidad y la imaginación. Pero en absoluto ocurría, en ninguno de los dos casos, que Marx o Galileo construyeran un modelo *simplificado* para una realidad siempre más rica, compleja y escurridiza. Muy al contrario: lo que se pretende es *agotar* lo que *realmente* es, por ejemplo, el *rodar*. La realidad no es que esté siempre tejida de impurezas e imprecisiones. Ya vimos, en referencia a Galileo[28], que lo que no encontrábamos en la realidad era un ejemplo en el que el *rodar* fuese lo único que podía ser tomado en consideración. Pero el *chocar* o el *rozar* no es ninguna imprecisa impureza de riqueza inabarcable,

28 Koyré, ob. cit., p. 270 (Cf. 1.3.6. del Libro I al Libro III y de la Sección 1.ª a la Sección 2.ª).

sino también, del mismo modo, algo muy preciso que tiene que ser *conocido* como tal. Los famosos «modelos científicos» no se oponen a las cosas reales como el *deber ser* se opone al *ser*; no es que la bola que se detiene *debería* seguir rodando eternamente. La bola se para, podría decirse, con todo el derecho del mundo, precisamente porque *no solo es una bola*. No son el ser y el deber ser lo que se oponen aquí, sino lo real y *su conocimiento*. Así pues, la «media ideal» o el «modelo» no es una *aproximación ideal* a una realidad mucho más compleja. Lo que está estudiando Marx no es una especie de capitalismo «ideal» que nunca se da en la realidad, sino la *diferencia específica* que hace capitalismo al capitalismo, es decir, está estudiando *lo que de capitalista tiene la sociedad capitalista*. Ahora bien, para empezar, la sociedad capitalista no es solamente capitalista; para serlo, tiene que ser, también, *sociedad*, y eso no se logra por los mismos cauces ni poniendo en juego los mismos dispositivos que aquellos que logran hacerla, al mismo tiempo, *capitalista*. Y, para continuar, no hay ninguna realidad histórica dada que se limite a ser «sociedad capitalista», no porque sea más precisa, sino porque es *muchas otras cosas más*.

Marx no hace una «simplificación» o un «modelo» para estudiar unas realidades que luego, una vez perturbadas por «determinaciones no-esenciales», se llaman siempre «Inglaterra» o «Alemania». El objeto de su investigación son *las leyes mismas* que hacen capitalismo al capitalismo, el sistema de relaciones sociales en que consiste el capital, su objeto es *el modo de producción capitalista*. Es eso lo que, *luego*, nos puede permitir comprender en qué consiste que Inglaterra o Alemania, en mayor o menor grado, sean capitalistas, qué es lo que pone en juego el hecho de que lo sean, en la medida en que lo sean. Inglaterra no es la *realidad* a estudiar. Es solo la *ilustración* más esclarecedora.

Lo que ocurre es que hay motivos para afirmar que la sociedad moderna, histórica y real, es una sociedad *capitalista*. Eso quiere decir que «aquello en lo que consiste el capital», aquello que, utilizando una vez más un modo platónico de expresión, «hace capital al capital», esa *consistencia* en cuestión, es capaz de imponerse eficazmente —dominándolas, suprimiéndolas, violentándolas, modificándolas o determinándolas, como suele decir Marx, «en última instancia»—

sobre todo otro conjunto de consistencias que se dan cita en el entramado que forma la sociedad moderna. De ahí que Marx pueda decir, un poco más allá, que «el objetivo de esta obra es, en definitiva, *sacar a la luz la ley económica que rige el movimiento de la sociedad moderna*»[29].

Para ello, parece proceder como si «las relaciones *reales* correspondiesen a su *concepto*». Ello significa, en efecto, que el objeto teórico de Marx no son las sociedades capitalistas, sino el capitalismo mismo que las hace capitalistas en la medida en que lo sean. Es por lo que puede advertirnos, en un texto al que ya hemos hecho alusión, en el siguiente sentido:

> Dos palabras para evitar posibles equívocos. No pinto de color de rosa, por cierto, las figuras del capitalista y del terrateniente. Pero aquí solo se trata de *personas* en la medida en que son *la personificación de categorías económicas, portadores de determinadas relaciones e intereses de clase*. Mi punto de vista, con arreglo al cual concibo como *proceso de historia natural el desarrollo de la formación económica-social*, menos que ningún otro podría responsabilizar al individuo por relaciones de las cuales él sigue siendo socialmente una criatura, por más que subjetivamente pueda elevarse por encima de las mismas[30].

2.4. El uso de modelos teóricos en la «economía convencional moderna»

Además de destacar aquí, como acabamos de hacer, que señalar obsesivamente la riqueza y la complejidad de lo real no significa dar ni el más mínimo paso hacia su conocimiento (sino más bien al contrario, permitir la entrada sin ningún control a todos los prejuicios que van inevitablemente adosados a la certeza sensible cuando no se han tomado todas las precauciones científicas), conviene también indicar que la construcción de modelos teóricos tampoco puede convertirse en una licencia para la ensoñación apriorística. Como hemos visto, los modelos no son sino una muestra de la gran cantidad de trabajo teórico que, en cualquier caso, se requiere para despejar un

29 MEGA, II, 6, p. 67.
30 *Idem.*

lugar que restablezca los *derechos de la experiencia.* Lo que no puede ocurrir es que los derechos de la experiencia queden conculcados por el propio modelo.

Y por eso conviene decir algunas cosas sobre el uso de «modelos» que realiza la economía marginalista o neoclásica. En efecto, la economía convencional moderna se caracteriza por la construcción de modelos verdaderamente brillantes. De hecho, no es en absoluto sorprendente la fascinación que tales construcciones suelen despertar, pues se trata, ni más ni menos, de la fascinación que inevitablemente provoca cualquier construcción matemática. Ahora bien, no basta con construir modelos matemáticos para asegurarse de que ya se ha introducido a la economía por el «seguro camino de la ciencia». Si el modelo matemático termina resultando incapaz de dar cuenta de ningún proceso real, incapaz de hacerse cargo de ningún contenido empírico posible, entonces resulta que el único interés científico que le resta al modelo es el puro interés que tuviera para las matemáticas. Es precisamente su absoluta esterilidad en el terreno empírico —y no su carácter abstracto— lo que hace de esos modelos puras ensoñaciones apriorísticas. De este modo, todo el pomposo orgullo de los neoclásicos por haber introducido a la economía en el seguro camino de la ciencia, queda pronto bastante deslucido al descubrirse que la ciencia que inventan ya estaba inventada; la inventó Tales hace 2.600 años y se llama matemática (y, por cierto, ese pomposo orgullo debería quedar un poco más retraído aún si se tiene en cuenta que en ese terreno existen científicos mucho más notables: los matemáticos). De hecho, la economía convencional moderna es con frecuencia objeto de burla cuando los matemáticos tienen noticias de ella. Así, por ejemplo, N. Wiener afirma que «tal y como los pueblos primitivos adoptan los modos occidentales de un vestir desnacionalizado y del parlamentarismo en virtud de un vago sentimiento de que estos ritos mágicos y estas vestiduras los pondrían definitivamente en posesión de la cultura y técnicas modernas, así los economistas han contraído el hábito de envolver sus ideas más bien imprecisas en el lenguaje del cálculo infinitesimal»[31].

31 Citado en Palazuelos, *Contenido y método de la economía,* Madrid, Akal, 2000, p. 211.

Sin embargo, no parecen nada acomplejados por el casi nulo resultado empírico con el que cuentan sus construcciones teóricas. Más bien al contrario, en tono bastante arrogante, consideran que si los hechos no responden a sus modelos, lo mejor que se puede hacer es cambiar los hechos. Se trata sin duda de un proceder científico inusual el de pensar que cuando la realidad no se ajusta al modelo la que falla es la realidad y, por lo tanto, habrá que aplicar algún plan de ajuste del FMI para corregirla. Bien es verdad que esta arrogancia viene amparada desde el poder político y las instituciones financieras, contribuyendo esto en gran medida a su éxito, pero desde el punto de vista estrictamente teórico (que es, en definitiva, el que nos interesa aquí), se trata de una anomalía verdaderamente insólita.

Toda su construcción teórica está basada sobre el supuesto de que cada individuo humano es *esencialmente* una especie de mónada que solo intenta maximizar su propio interés (algo para lo que reservan en exclusiva el noble nombre de «comportamiento racional»), realizando sin parar complicadísimos cálculos de la utilidad esperada de cada acción. A partir de aquí, y partiendo de la presunta «evidencia» de que una sociedad es esencialmente la suma de un montón de «individuos humanos», cualquier explicación de los procesos sociales se realiza por mera agregación de estos «pequeños centros de cálculo egocéntricos», considerando cualquier comportamiento que no responda a este perfil como resultado de alguna *perturbación* externa. Hasta qué punto llega la esterilidad empírica de este modelo para dar cuenta de los comportamientos sociales, se pone de manifiesto si pensamos, por ejemplo, que tiene que condenar como «irracional» cosas tan comunes en cualquier sociedad como el tozudo empeño de los padres por cuidar *desinteresadamente* de sus hijos. En efecto, si lo que esencialmente caracteriza a los sujetos humanos —que son, a su vez, considerados como las mónadas de las que se compone cualquier construcción social posible, tanto Manhattan como una tribu del Pacífico— es comportarse «racionalmente» (o sea, en su jerga, intentando siempre maximizar la utilidad esperada), entonces cualquier comportamiento desinteresado debe entenderse como una anomalía que cae fuera de esa supuesta

naturaleza humana (base, como hemos dicho, de toda explicación social respecto a cualquier tiempo o lugar). Bien es verdad que nunca falta quien intenta apuntalar mínimamente la eficacia empírica del modelo considerando que esos comportamientos desinteresados *tienen que ser* solo aparentes, pues, en el ejemplo que acabamos de plantear, pongamos por caso, si los padres cuidan de sus hijos *debe ser* para conseguir que estos cuiden de ellos cuando sean viejos; y si los padres, de todas formas, también cuidan de los hijos incluso cuando estos tienen enfermedades terminales (es decir, cuando no hay esperanza de obtener una contraprestación por su parte en el futuro), *tiene que ser* porque, tras realizar cierto cálculo, han preferido evitar el rechazo social que sufrirían si los abandonaran, etc. De este modo, su acercamiento a los hechos (cuando lo hay) se reduce más bien a *postular* que la realidad, aunque aparente lo contrario, *tiene que* obedecer a los supuestos de la teoría (lo cual, desde luego, lejos de ser una gran proeza científica, es una licencia para no abandonar ni un instante el cómodo aunque estéril terreno de las tautologías); pero, en todo caso, si por cualquier motivo, en un momento dado, se prefiere considerar que la realidad no responde a las exigencias del modelo, entonces se concluye que tanto peor para la realidad, que estaría introduciendo conductas «irracionales» que, evidentemente, habría que corregir.

Por lo tanto, el uso de estos modelos no es en ningún sentido una operación encaminada a restablecer los derechos de la experiencia sino, más bien al contrario, a suprimirlos por completo. De hecho, como ya hemos indicado, se trata de un desprecio por lo real que tiene su base en una concepción de los modelos científicos que permite, literalmente, hacer lo que te dé la gana respecto a lo real. Cuando interesa presentar la teoría como *descriptiva*, perfectamente puedes suponer que la realidad seguramente obedece a tus supuestos *aunque se empeñe en aparentar lo contrario* y, cuando interesa presentar la teoría como *normativa*, reconoces que efectivamente la realidad no se ajusta al modelo, pero, entonces, propones correcciones *no del modelo sino de lo real* (correcciones para cuya aplicación se recurre precisamente a las grandes instituciones financieras internacionales).

No es este el momento de analizar el sentido (obviamente ideológico) que puede corresponder a una operación teórica de este tipo. La ciencia no puede consistir ni en señalar obsesivamente a la riqueza y complejidad de lo real, como si con eso se estuviera dando algún paso en su conocimiento, ni en construir modelos enteramente apriorísticos que se desentiendan de lo real porque pretendan más bien enmendarle la plana diciéndole lo que tiene que ser.

Ciertamente, no hay observación si no se ha despejado antes, mediante un ingente trabajo teórico, un lugar para posibilitarla —y, por ello, es enteramente estéril desde el punto de vista del conocimiento limitarse a glorificar la «riqueza», «complejidad», «fluidez» e «inefabilidad» de lo concreto—; pero tampoco se puede perder de vista que todo ese trabajo teórico previo debe ir siempre encaminado, precisamente, a construir un lugar que restablezca los derechos de la experiencia y no, en ningún caso, a suplantarla —y, en este sentido, es una estafa intentar que la teoría sustituya a la experiencia, en vez de limitarse a crear las condiciones en las que devolverle la palabra con ciertas garantías de que son las cosas mismas las que la toman.

2.5. El modelo de mercado en la economía

Quizá llame la atención que, para ilustrar el modo de razonar de la economía convencional moderna, en vez de hablar por ejemplo de por qué, sobre la base de las relaciones mercantiles, la oferta tiende a cubrir la demanda o cosas por el estilo, nos hayamos puesto a hablar de por qué los padres y las madres cuidan de sus hijos incluso si estos tienen enfermedades terminales (y no podrán, con toda seguridad, compensarles ese gasto en la senectud). Pero, en efecto, como bien diagnostica William J. Barber (un historiador ya clásico del pensamiento económico), «el modo de pensar neoclásico se ha generalizado para proporcionar la base de una lógica general de la elección»[32]. Se ha generalizado hasta pretender dar cuenta de cómo deciden los «sujetos humanos» respecto a absolutamente cualquier

32 *Historia del pensamiento económico,* Madrid, Alianza Universidad, 1998, p. 207.

tema, ya sean temas relacionados con los negocios, la defensa nacional o la búsqueda de pareja —pues, desde la perspectiva de estos autores, aunque nos cueste creer que hablan en serio, «también el sexo es una actividad económica»—. La búsqueda de un compañero (así como el propio acto sexual) lleva tiempo y, por tanto, impone un precio que se mide conforme al valor que tal tiempo tendría en su mejor uso alternativo. El riesgo de una enfermedad susceptible de transmisión sexual o de embarazo también son un costo —«un costo real, aunque no primordialmente pecuniario»—[33]. Ni que decir tiene que ese mecanismo general de la decisión humana se considera universalmente válido no solo con absoluta independencia del tema sobre el que se trate de decidir en cada caso, sino también con independencia de a qué sociedad nos estemos refiriendo; es decir, su validez debe ser en algún sentido tan aplicable a los habitantes de Los Ángeles como a los dowayos de Camerún.

> En todo caso, eso sí, es obligatorio reconocer, en honor a la verdad, que los grandes autores de esta perspectiva neoclásica (por ejemplo, y muy especialmente, el gran teórico de la economía Alfred Marshall) no han sido en absoluto tan insensatos. Por el contrario, han insistido en que sus modelos no eran aplicables en general a todas las acciones humanas sino solo a los aspectos, digamos, «económicos» del comportamiento humano. Obviamente, también respecto a la teoría económica moderna debemos distinguir a los autores serios de los meros propagandistas, con la misma radicalidad con la que Marx distinguía a Smith o Ricardo de los «economistas vulgares» (es decir, a los «científicos» de los «sicofantes»). No obstante, debe tenerse en cuenta, en primer lugar, que parte de la crítica que aquí esbozamos es aplicable incluso a los autores más importantes de esta corriente y, sobre todo, que tanto la academia como, ciertamente, los puestos de responsabilidad económica y política no están ocupados por esos grandes economistas y, por lo tanto, termina resultando obligatorio discutir con posturas que, de otro modo, no merecería la pena tomar en consideración.

33 R. Posner, *Economic Analysis of Law*, New York, Aspen Publishers, 1998, p. 7.

¿En qué consiste ese supuesto mecanismo universalmente válido de las decisiones humanas? El punto de partida es considerar que lo que caracteriza al comportamiento humano es su «racionalidad». Ahora bien, por comportamiento «racional» se entiende comportamiento «egoísta», es decir, solo son consideradas «racionales» aquellas decisiones en las que el agente que las toma busca conseguir el máximo beneficio posible para sí mismo. De este modo, el egoísmo universal se convierte en requisito de la racionalidad: lo más puramente racional es que cada uno, desvinculado de todos los demás y en el más estricto aislamiento, se dedique a calcular sin descanso qué le beneficia más a sí mismo. Sin duda —insistiendo en lo que acabamos de comentar sobre la existencia (aunque quién sabe si en peligro de extinción) de economistas serios—, debemos recoger aquí la enérgica protesta del Premio Nobel de Economía de 1998, Amartya K. Sen, quien considera que este postulado básico del «comportamiento racional» no solo es *de hecho* falso (pues no todos los comportamientos tienden a maximizar el propio interés), sino absurdo (pues no puede considerarse el egoísmo *requisito* de la racionalidad)[34].

Si no fuese porque quienes enuncian estos postulados suelen hacerlo, paradójicamente, con la intención de defenderlos, parecería más bien que lo que se intenta es refutar la teoría de la que forman parte por reducción al absurdo. Sin embargo, a juzgar por el aplomo con el que los sostienen, podemos deducir que este «absurdo» que denuncia Sen no parece provocar especial sonrojo (debido, seguramente, a cierta relación peculiar que han conseguido establecer con la vergüenza, un tema que quizá escapa al propósito del presente libro). Pero no es menos chocante cómo gestionan la otra acusación, a saber, la de que, además (por si fuera poco), se trata de postulados, de hecho, falsos. En efecto, es obvio que no todas las decisiones parecen tener como objetivo la maximización de la utilidad esperada por el agente. Sin embargo, esta afirmación les impresiona menos todavía. Como ya vimos más arriba, hay siempre dos opciones alternativas en el trato con los hechos. O bien se añade el postulado adicional

34 *Sobre ética y economía,* Madrid, Alianza Editorial, 1999, p. 33.

de que su teoría siempre tiene razón (aunque se trate de una cláusula ligeramente abusiva para el tipo de contratos que suele establecer la ciencia con las cosas), o bien se considera que los hechos a veces no se corresponden con lo que prescribe la teoría, en cuyo caso lo que hay que cambiar son los hechos. En el primer caso, cuando se postula que todas las decisiones son siempre «racionales», o sea, egoístas (es decir, que siempre se basan en el objetivo de maximizar la utilidad esperada del agente), el recurso preferido es introducir al infinito hipótesis adicionales para los hechos que parecieran contradecir la teoría. Si alguien ha mostrado una actitud altruista, incluso aparentemente con perjuicio para sí mismo (pongamos por caso que ha prestado dinero a un amigo con dificultades), *tiene que ser porque* buscaba el reconocimiento social que acompaña a las acciones altruistas; o porque ciertas creencias religiosas le hacen preferir el beneficio que supone el Cielo al gasto ocasionado por la generosidad; o porque, como administradores de nuestro propio psiquismo, vemos que nos trae más cuenta hacer el favor que perder al amigo, etc. En este caso, como es obvio, el argumento es enteramente incapaz de explicar nada: no nos ayuda en absoluto a entender cuáles son los comportamientos reales, sino que, por el contrario, solo sirve para imponernos la engorrosa tarea de buscar siempre el modo de salvar la teoría frente a los comportamientos reales (sean los que sean).

Más curioso es quizá el segundo caso. Cuando se admite que los postulados de la teoría no se cumplen en la realidad (a no ser apelando al argumento circular que acabamos de comentar), entonces se concluye que lo que está mal es la propia realidad. Cualquier excepción al postulado de la racionalidad universal, debe explicarse por la existencia de ciertas perturbaciones que impiden a las personas comportarse de un modo enteramente racional (es decir, egoísta). Así, por ejemplo, en las culturas primitivas es mucho más común que en nuestras ciudades modernas que las «personas» no se comporten como sujetos enteramente desvinculados unos de otros, aislados, y calculando en la más estricta intimidad el modo de conseguir el máximo beneficio. La explicación será, claro, que en esas sociedades primitivas *todavía* funcionan muchos elementos «perturbadores» que

impiden a los individuos comportarse «racionalmente», mientras que nuestras sociedades modernas son *ya* bastante más «racionales» o, lo que es lo mismo, más puras o más parecidas al modelo. Bien es verdad que, incluso en las sociedades más avanzadas, se mantendrían *todavía* algunas interferencias que contaminan la pureza del modelo y se trata, por lo tanto, de determinaciones perturbadoras que hay que ir suprimiendo hasta que, finalmente, la cosa se parezca al modelo.

¿Qué es entonces lo que, supuestamente, se debe hacer? Extender los mecanismos de mercado hasta los últimos recovecos y suprimir cualquier intento de regulación que pudiese distorsionarlo. En efecto, el mercado no sería más que la realización de este modelo de comportamiento racional que estamos comentando. Ciertamente, lo que define a un mercado como tal es precisamente la desvinculación de todos sus miembros entre sí y el postulado de que en el contacto que establecen unos con otros, todos buscan obtener el máximo beneficio individual. Aquel supuesto «mecanismo general universalmente válido del comportamiento humano» (para el que se tuvo el mal gusto de reservar el noble nombre de «comportamiento racional») no es otra cosa, ciertamente, que el modelo de mercado. El objetivo será, entonces, suprimir todos los elementos de «irracionalidad» que perduren en la sociedad (es decir, purificar la realidad para que se vaya pareciendo progresivamente al modelo) y eso se logra, ciertamente, extendiendo el sistema de mercado a aquellos ámbitos donde no hubiese llegado —por ejemplo, el ámbito de la educación superior que parecía estar más o menos a salvo hasta que comenzó a negociarse el GATS (Acuerdo General sobre el Comercio de Servicios, en sus siglas en inglés) en la OMC— y eliminando cualquier «regulación perturbadora» en los ámbitos en los que ya esté parcialmente asentado —por ejemplo, el ámbito laboral, en el que podemos ver a los ultras de la FAES (la Fundación de la que es presidente José María Aznar) clamando contra la existencia de un salario mínimo por ley—.

> Quizá haya alguien a quien le interese el argumento, que puede consultarse en: http://www.fundacionfaes.org/boletin/boletin.cfm?id_seccion=1382

> Básicamente, se trataba de lo siguiente: imponer a la patronal la exigencia de un salario mínimo es el peor servicio que se puede hacer a la clase obrera. Es tanto como arrancarle la piel de pinchos a un puercoespín para que esté más cómodo. Los pinchos pueden resultarle engorrosos para moverse entre los matorrales, pero es la única protección que tienen esos débiles e indefensos animales para defenderse de los depredadores. Pues bien, la posibilidad de trabajar más y más barato es la única protección que tienen ciertos colectivos (jóvenes, mujeres, gente no cualificada) para buscarse la vida en la selva del mercado laboral. Si se les impide por ley ofrecer sus servicios más baratos (obligándoles a exigir un salario mínimo), se les deja sin su única ventaja posible en el mercado laboral.

Es verdaderamente desconcertante, en efecto, que los economistas neoclásicos depositen las esperanzas de que sus modelos lleguen a tener alguna relevancia empírica, más que en su buen hacer como científicos, en la eficacia de las instituciones financieras internacionales, en los planes de ajuste que imponen y en las negociaciones que realizan en secreto.

Para la economía ortodoxa, cualquier «anomalía» se puede combatir con la misma receta: «más mercado». El «modelo de mercado» se concibe como la realización sin interferencias de la «esencia humana» (es decir, como el sistema en el que, por fin, los sujetos humanos pueden intentar sin impedimentos buscar siempre el máximo beneficio para sí mismos, como exige su propia «naturaleza»). En la ensoñación apriorística del «puro mercado» todo funcionaría, además, de un modo enteramente armónico y racional, a fuerza de confiarlo todo a la confluencia de los comportamientos egoístas en el mercado: pues, persiguiendo cada uno solo su propio interés, esa «astucia» del mercado a la que se denomina «mano invisible» transforma necesariamente la suma de los vicios privados en virtud pública, o sea, logra la máxima armonía social (resultado de que se alcance el más alto interés social). Y, por eso, allí donde se localiza cualquier anomalía, fricción o conflicto, la receta del FMI es clara: hay que eliminar cualquier regulación o intervención pública que aparte a la realidad del modelo. Si alguna sociedad no es completamente armónica, eso solo puede deberse a que hay por algún lado regulaciones o interferencias

que impiden a la sociedad ser «puramente un mercado» (con la magnífica armonía que, de acuerdo con el modelo, le corresponde).

Conviene llamar la atención sobre el hecho insólito de que allí donde se han aplicado Planes de Ajuste Estructural impuestos por el FMI para acercar la realidad al modelo de mercado, es decir, allí donde se ha suprimido casi al máximo cualquier regulación o intervención pública, lejos de alcanzarse la supuesta armonía, se han producido verdaderas catástrofes económicas y humanas, se han multiplicado los conflictos, se han hecho necesarias las dictaduras más sanguinarias para impedir revoluciones… Y, sin embargo, el diagnóstico de los economistas ortodoxos ha seguido siendo que, de todas formas, eso no puede deberse a la ausencia de regulaciones, sino, por el contrario, a que seguramente seguiría quedando por algún lugar recóndito alguna regulación que impedía la plena realización de la gran armonía del mercado. Por ejemplo, pueden localizar la causa en la existencia de los sindicatos (que suponen una clara «distorsión» de la negociación individual y, por lo tanto, de las pautas que le corresponden al mercado). Pueden echar la culpa a la existencia de leyes que fijen precios mínimos o máximos para algunas mercancías. Pero, en todo caso, a lo que no pueden estar dispuestos es a cambiar la receta: la solución a todos los problemas solo puede ser siempre, necesariamente, más mercado y menos «interferencias» o «pautas extrañas» al modelo de mercado. En efecto, los modelos neoliberales que se imponen a través de los planes de ajuste que dicta el FMI se estructuran en torno a los siguientes ejes: supresión de la intervención pública (siendo una medida esencial la privatización de empresas públicas), desregulación del mercado laboral y liberalización de las transacciones internacionales. Pero allí donde se han aplicado esas recetas, lejos de alcanzarse la armonía que se le supone al modelo puro de mercado, se ha producido una verdadera catástrofe social casi con la misma eficacia con que se imponen las leyes de la naturaleza. Sin embargo, nada de esto les hace sospechar que puede haber algo mal planteado en todo este asunto, sino que, por el contrario, continúan siempre achacando los conflictos a las regulaciones que todavía queden (por mínimas que sean).

Bien es verdad que podemos llegar a sospechar que semejante obcecación no puede ser solo resultado de la ignorancia, sino, más bien, de la mentira conscientemente orientada a la defensa de los grandes intereses económicos. Así, por ejemplo, una economista como Miren Etxezarreta sospecha que, sencillamente, «no es posible que quienes propugnan estos modelos no perciban estas limitaciones» y, por lo tanto, propone la hipótesis de que «los verdaderos objetivos de estos modelos no consisten en resolver los problemas de los países que los soportan, sino que son otros no expresados de forma explícita, pero que se pueden deducir por sus resultados», a saber, «facilitar la operación de los grandes capitales internacionales»[35].

En todo caso, ya sea por falta de honradez o por pura ignorancia, está claro el modo de razonar al que no están dispuestos a renunciar bajo ningún concepto: la «esencia» del hombre consiste en su búsqueda del máximo interés; el modelo teórico construido por mera agregación de estos «centros de cálculo egoístas» (a saber, el mercado) nos proporciona un sistema armonioso gobernado por una astuta mano invisible; además, cualquier «pauta extraña» que se introduzca no solo alterará la eficacia y armonía del modelo, sino que, para colmo, supone un atentado a la libertad individual, a la igualdad o al derecho de cada uno a hacer lo que le dé la gana con lo que es suyo; la máxima realización de la esencia humana pasa, pues, por suprimir en la realidad cualquier pauta ajena al modelo y, ante todo, no olvidar nunca que si esto parece provocar auténticas catástrofes humanas, hambrunas generalizadas, la proliferación de todo tipo de conflictos sociales y la necesidad de dictaduras sanguinarias para reprimirlos, solo puede deberse a que queden todavía algunas regulaciones por suprimir y no, en ningún caso, a que algo pueda fallar en todo este planteamiento.

Dicho sea al menos de pasada, no es de extrañar que Marx se mofe de la estrechez de miras de esos economistas vulgares que, a partir de esa supuesta esencia del comportamiento humano, «proceden de singular manera. Para ellos no hay más que dos clases de

35 «La vulnerabilidad de los modelos económicos neoliberales», en Diego Guerrero (ed.), *Macroeconomía y crisis mundial*, Madrid, Trotta, 2000, p. 178.

instituciones: unas artificiales y otras naturales. Las instituciones del feudalismo son artificiales y las de la burguesía son naturales»[36].

> La publicación del libro de Naomi Klein *La doctrina del shock. El auge del capitalismo del desastre* (2007) ha arrojado datos incontrovertibles sobre la verdadera naturaleza de los planes económicos propugnados por la Escuela de Chicago. Milton Friedman y Pinochet fueron, en realidad, dos caras de la misma moneda; de ninguna manera un accidente histórico. Pasado el tiempo ha ido quedando cada vez más claro que la salud económica que propugna el neoliberalismo no funciona más que generando verdaderas calamidades humanas. Estas no son un efecto colateral indeseado. Son el incentivo económico fundamental. A la postre, ha resultado que el capitalismo del siglo XXI no funciona adecuadamente más que en condiciones socialmente catastróficas, como las generadas por el tsunami que destruyó el sudeste asiático, las inundaciones de Nueva Orleans o la guerra de Irak. Es el «capitalismo del desastre», algo que ya había previsto perfectamente Karl Polanyi en su obra *La gran transformación* (1944).

2.6. Un Galileo sin herencia científica

Frente a este inigualable espectáculo de ver razonar a la «economía convencional moderna», es decir, a la economía «epistemológicamente normal», la figura de Marx se perfila, sin duda, como la de un gigante. A la luz de semejante espectáculo resulta difícil seguir manteniendo que al adherirse a la teoría del valor Marx apartó sus investigaciones de la senda científica por la que había de transcurrir la economía del futuro. Pues las sendas por las que la «economía del futuro» tenía que transcurrir han acabado desembocando en un barrizal. Contemplando lo que en la academia se considera los estudios de economía, uno no puede dejar de concluir que, independientemente de que Marx fuera o no un candidato idóneo para ese papel, a esa disciplina le falta algo así como un Galileo.

Cerramos, así, el comentario de esta comparación de la que partíamos al principio, insistiendo aún en algunas reflexiones sobre

36 MEW, 4, p. 139.

la economía en su situación actual. Pues es cierto que, por mucho que podamos localizar grandes similitudes entre el modo de proceder de Galileo y el de Marx, hay, sin embargo, una diferencia muy importante que no podemos eludir sin más: mientras los logros de Galileo fueron asumidos por la mayoría de los físicos de un modo bastante rápido, vemos cómo, por el contrario, hoy Marx es tratado como un perro muerto por la mayoría de los economistas neoclásicos, cuya perspectiva teórica, el marginalismo, constituye la ortodoxia en el terreno académico y político.

Sin embargo, es importante destacar, en primer lugar, que ni siquiera en el terreno de las ciencias naturales está en absoluto garantizada la aplicación de criterios exclusivamente científicos a la hora de aceptar o rechazar la validez de ciertos argumentos. Por poner un ejemplo, en las discusiones científicas que enfrentaron a Newton y a Leibniz, tenía razón este en gran parte de los casos y, sin embargo, ha resultado necesario esperar hasta Einstein para que se reconozca este hecho. Leibniz tenía razón y la tenía desde el principio, pero, en esta ocasión, el reconocimiento de la comunidad científica se hizo esperar. Así, en numerosas ocasiones, hace falta esperar siglos para conseguir que la opción entre un modelo teórico y otro se resuelva exclusivamente por criterios científicos (y no, por ejemplo, religiosos o periodísticos). Es evidente que los criterios extracientíficos no pueden nunca ser el último tribunal desde el que juzgar la validez de las teorías. Sin embargo, en muchas ocasiones sí consiguen, por ejemplo, barrer y marginar por completo determinadas teorías *del ámbito de lo que se estudia y lo que se discute cuando uno se está insertando en una ciencia*. De este modo, quizá ni siquiera quepa culpar a la comunidad científica de una época determinada *de lo que no existe en sus programas de estudio* (o existe con una distorsión que lo hace científicamente inaceptable), aunque haya sido excluido de esos programas por motivos extracientíficos, pues, sencillamente, se han iniciado en una disciplina en la que determinadas teorías *están ya fuera de la vista*.

Esto, evidentemente, ocurre de un modo mucho más acusado cuando el terreno a estudiar no es la naturaleza, sino ese otro terreno en el que hay fuertes intereses implicados, en el que se

cometen injusticias, en el que, en fin, el conocimiento y la verdad tienen efectos políticos mucho más inmediatos. Repárese solo en lo que decíamos al comienzo de estas páginas: si los privilegios de una determinada clase social peligrasen al conocerse que los ángulos de un triángulo suman necesariamente 180º, habría, sin duda, cierta presión para evitar que se estudiasen esas cosas.

Marx termina el Prefacio con las siguientes palabras: «Bienvenidos todos los juicios fundados en una crítica científica»[37]. Pero, como él mismo acababa ya de advertir, «en el dominio de la economía política, la *investigación científica libre*» no solo se enfrenta al mismo enemigo que en todos los demás campos, sino que, además, «la naturaleza peculiar de su objeto convoca a lid contra ella a las más violentas, mezquinas y aborrecibles pasiones del corazón humano: las furias del interés privado»[38].

A la postre, Marx fue excluido de «lo que estudian los economistas» o, mejor dicho, ahí se estudia a Marx de un modo tan distorsionado que, efectivamente, resulta algo científicamente impresentable. Pues es cierto que si la teoría de Marx coincidiese con el resumen (en diez líneas) que antes citábamos de Samuelson (y que figuraba en el *Manual de economía* de mayor difusión de todos los tiempos, un libro con el que se han formado generaciones enteras de economistas), entonces, efectivamente, la teoría de Marx no sería científicamente aceptable y, quizá, ni siquiera sería rechazable, ya que, ciertamente, *no significaría* absolutamente nada.

Ahora bien, lo que sí puede resultar muy ilustrativo es preguntarnos en qué momento se abrazó la teoría marginalista y se dio sepultura a la economía política (en favor de la mera *Economics*) y, de este modo, a Marx (además de a todos los autores clásicos, como Adam Smith o Ricardo). Lo primero que llama la atención es que, a finales del siglo XIX y principios del XX, justo tras la muerte de Marx, época en la que todo tipo de conflictos sociales parecían ir en aumento y se encaraban las peores crisis que había conocido el capitalismo, cuando toda Europa parecía al borde de una confrontación social revolucionaria, todas las instituciones se apresurasen

37 MEGA, II, 6, p. 68.
38 *Idem.*

a admitir sin discusión y a predicar con entusiasmo una teoría, el «equilibrio general» walrasiano, que *demostraba* sin ninguna sombra de duda que el mercado genera necesariamente una armonía perfecta y libre de todo tipo de conflictos. Cuesta trabajo entender cómo pudo obtener un éxito tan inesperado una teoría empíricamente tan insolvente *en sus conclusiones,* pues no se trata, como en el caso de Marx, de que el *punto de partida* se halle lejos de las observaciones empíricas, sino de que, a partir de las premisas puestas en juego, *concluye* que el mercado solo puede producir una bucólica estampa, justo en el momento en que el mundo, regido por el mercado, parece más bien a punto de estallar por todos sitios.

Parece difícil negar que esta capacidad de la teoría de Leon Walras para ofrecer un panegírico del orden social establecido se cuente en parte entre las razones de su éxito. De hecho, es la principal razón por la que le felicita su propio padre, Augusto Walras, en 1859: «Algo que encuentro perfectamente satisfactorio en tu plan de trabajo es *tu intención (subrayado nuestro)* de mantenerte en los límites más inofensivos respecto a los señores propietarios. Hay que dedicarse a la economía política como uno se dedicaría a la acústica o a la mecánica»[39]. Verdaderamente, los caminos de la analogía son inescrutables: «Hay que dedicarse a la economía política como uno se dedicaría a la acústica o a la mecánica» es una afirmación que Marx asumiría sin ninguna dificultad si por ella se entendiese «con el mismo nivel de rigor y compromiso con la verdad» que los físicos que se dedican a la acústica o a la mecánica; pero lo que Augusto Walras entiende por eso es «manteniéndote *en los límites más inofensivos respecto a los señores propietarios*, es decir, tanto como quienes se dedican a la acústica o a la mecánica…». Es curioso cómo se ignora el detalle de que es el asunto mismo de la verdad y el conocimiento el que, qué le vamos a hacer, ofende de un modo distinto a los señores propietarios en un terreno que en otro. Las leyes de la palanca no atañen al asunto de la propiedad. Pero resultaría muy sorprendente que un tratado sobre las leyes económicas que rigen la propiedad privada

39 Carta del 6 de febrero de 1859, citada por Palazuelos, *Contenido y método de la economía*, ob. cit., p. 54.

les trajera al fresco a los señores propietarios. Y resulta muy chocante que la economía se proponga tratar el tema de la propiedad con el compromiso explícito de no llegar a ninguna conclusión que no resulte inofensiva, tan inofensiva como si, en lugar de estarse estudiando temas económicos, se estuviera estudiando acústica o mecánica.

Todavía nos queda mucho que pensar sobre el tipo de intervención científica que realiza Marx. Ahora bien, lo que sí podemos adelantar ya es que, si el criterio de validez es en algún sentido no ofender a los señores propietarios, el pobre Marx lo tiene todo perdido.

Capítulo 3
El Epílogo al Libro I (segunda edición alemana, 1873): la dialéctica

3.1. Marx y la dialéctica

Nuestro comentario del Prólogo a la primera edición de *El capital* (1867), que damos aquí por concluido, nos ha permitido constatar que cuando Marx se limita a explicar lo que está haciendo no solo no desmiente, sino que más bien ahonda y profundiza en la línea de interpretación que hemos venido ensayando al compararle con figuras como Galileo o Lavoisier. Pero ya dijimos antes que muchas veces no resulta fácil hacer a Marx compatible consigo mismo. Sus lectores pueden, de todos modos, consolarse pensando que fue el propio Marx quien más sufrió intentando solventar este problema.

En efecto, lo que Marx nos plantea en el Epílogo a la segunda edición (1873) complica enormemente la cuestión, hasta el punto de dejarnos perplejos. Y, sin embargo, puede que la cosa, si bien no clarificadora, no sea tan contradictoria y desconcertante como a simple vista puede parecer. Ya habíamos aludido a que, probablemente, nuestra comparación con Galileo, en la medida en que nos hemos dejado llevar por ella, ha ido aparcando en un rincón de nuestra mente ciertos interrogantes eternos de la tradición marxista: ¿qué pasa, entonces, con Hegel? Y, sobre todo, ¿qué ocurre con el famoso «método dialéctico» al que todavía no hemos hecho mención alguna? El caso es que ha sido el propio Marx el que, en el Prólogo en cuestión, no ha dicho ni una palabra al respecto. Tampoco lo ha hecho Engels al establecer su comparación con Lavoisier.

No obstante, el asunto sí sale a colación en el Epílogo a la segunda edición, en un contexto muy preciso en el que es vital comenzar reparando. Marx está intentando explicar los motivos por los que el Libro I de *El capital* ha sido muy bien acogido y leído

con provecho por «amplios círculos de la clase obrera», pero *no por los economistas*, los cuales, o bien no lo han entendido, o bien han tenido demasiado interés en silenciarlo.

Y, en concreto, «el *método aplicado* ha sido poco comprendido, como lo demuestran ya las apreciaciones, contradictorias entre sí, acerca del mismo»[1]. De nuevo, pues, la cuestión del método. Si no se lograba entender la esencia del método aplicado en *El capital* (descrito en el Prólogo a la primera edición en términos tan «galileanos»), podía deberse a dos tipos de dificultad:

1. Podría ser esto prueba de que el método no era tan esencialmente «galileano» como se pretendía y que allí se escondía algo mucho más grave, mucho más revolucionario y mucho más difícil, y no es difícil sospechar que será algo que tendrá que ver con Hegel y la dialéctica hegeliana. Este es el camino que siguió de forma más masiva la tradición marxista y, para ello, se basó fundamentalmente en algunas referencias al Epílogo cuya lectura abordaremos ahora.

2. Pero también podría tratarse de otro tipo de problema, al que ya hemos aludido repetidamente. Una intervención científica nunca es inocente políticamente y mucho menos en el terreno de la historia. El impulso galileano también fue muy malentendido en su época y las polémicas que lo acompañaron pueden ser puestas en paralelo con el tipo de problema que Marx nos ha descrito en el Prólogo. Hoy en día, nosotros creemos entender con cierta espontaneidad lo que hizo Galileo respecto a la naturaleza. En todo caso, su herencia logró enseguida imponerse en el seno de la comunidad científica, entre otras cosas, sin duda, porque el nuevo modo de producción que se iba imponiendo mientras tanto, no tenía ya ningún interés en quemar en la hoguera a unos físicos cada vez más funcionales y requeridos por la Revolución Industrial (eso de saber dónde se parará exactamente una esfera que rueda o choca con el aire, puede ser muy importante, por ejemplo, para hacer blanco con una bala de cañón). La historia de la ciencia está ligada indisolublemente a la historia universal, pero no porque esta encierre su *criterio* más profundo, esencial o final, sino porque la «investigación

1 MEGA, II, 6, p. 704.

científica libre y desinteresada» puede ser silenciada o subvencionada, se puede potenciar a los investigadores e incluso encargarles o reclamarles los frutos de su investigación, o se les puede, simplemente, quemar en la hoguera. Es verdad, desde luego, que los criterios científicos no tienen nada que ver con la historia; nada es más verdadero o más falso en virtud de nada que ocurra fuera de la ciudad científica, en la que, por definición, por la definición misma del *desinterés* con el que está obligado a proceder el científico, nunca *ocurre* o debería ocurrir *nada*, a excepción del *conocimiento*. Pero la investigación científica tiene, de todos modos, sus condiciones materiales de existencia y estas sí que son movilizadas y gestionadas por la historia en su conjunto. Si se leen con detenimiento las primeras páginas del Epílogo, se ve que Marx, a la hora de explicarse el silencio y la incomprensión de su época, no pone en juego ningún misterio «frankfurtiano» sobre las relaciones entre la teoría y la *praxis*, y que está muy lejos de convertir hegelianamente a la historia universal en el verdadero tribunal o criterio de la comunidad científica, sino que, más bien, su discurso transcurre enteramente en orden a la consideración de los intereses de clase que han intervenido para que la «investigación científica libre y desinteresada» fuera escuchada o silenciada, comprendida o incomprendida. Los párrafos del Epílogo que citamos al principio avalan con contundencia esta segunda posibilidad: si los economistas no han entendido el método de *El capital* es porque ya no son en absoluto científicos desinteresados, sino «espadachines a sueldo» del capital[2].

Tras hacer la declaración antes citada sobre la dificultad que ha supuesto la comprensión del método aplicado en *El capital*, Marx hace una especie de catálogo de las críticas recibidas, que vamos a citar extensamente:

> Así, la *Revue Positiviste* de París me echa en cara, por una parte, que enfoque metafísicamente la economía, y por otra —¡adivínese!— que me limite estrictamente al análisis crítico de lo real, en vez de formular recetas de cocina (¿comtistas?) para el bodegón del porvenir[3].

2 *Ibid.*, p. 702.
3 *Ibid.*, p. 704.

Los positivistas le reprochan, así pues, algo muy parecido a lo que hemos encontrado en Schumpeter cuando alude a la economía en tanto que «ciencia positiva». Ya sabemos lo que pensar al respecto. Por una parte, Marx comienza «haciendo *metafísica*» y no «ateniéndose a los hechos»; por otra —¡sorpresa!—, se le reprocha no haber inventado algo tan sugerente y de tan altas miras como la famosa «ley de los tres estados» de Comte. Se reparará fácilmente en la estrategia que hemos visto seguir a Lévi-Strauss para defenderse de Gurvitch, quien le reprochaba, igualmente, proceder apriorísticamente en lugar de conformarse con la observación (¡al mismo tiempo que clasificaba por su cuenta las miles de comunidades indígenas en «tres tipos generales»!).

> En cuanto a la inculpación de metafísica, observa el profesor Sieber: «En lo que respecta a la teoría propiamente dicha, el método de Marx es el método deductivo de toda la escuela inglesa, cuyos defectos y ventajas son comunes a los mejores economistas teóricos». El señor Maurice Block —«Les théoriciens du socialisme en Allemagne». Extrait du *Journal des Economistes*, juillet et août 1872— descubre que mi método es analítico y dice, entre otras cosas: «Con esta obra, el señor Marx se coloca al nivel de las mentes analíticas más eminentes». Los críticos alemanes también alborotan, naturalmente, acusándome de sofistería hegeliana. La revista de San Petersburgo *Viéstñik Ievropi (El mensajero de Europa)*, en un artículo dedicado exclusivamente al método de *El capital*, encuentra que mi método de investigación es estrictamente realista, pero el de exposición, por desgracia, dialéctico-alemán. Dice así: «A primera vista, y si juzgamos por la forma externa de la exposición, Marx es el más idealista de los filósofos, y precisamente en el sentido alemán, esto es, en el mal sentido de la palabra. Pero en rigor es infinitamente más realista que todos sus predecesores en el campo de la crítica económica… En modo alguno se lo puede llamar idealista»[4].

Así pues, parece que sobre el método de *El capital* se ha dicho y entendido de todo. El método es «metafísico», «crítico de lo real»,

4 MEGA, II, 6, pp. 704-707.

«deductivo», «analítico», «hegeliano»… Algunos distinguen entre el método de investigación, que sería «realista», y el método de exposición, «dialéctico-alemán» e «idealista» en el peor sentido de la palabra. De esta última manera se planteaban las cosas en el artículo de un economista ruso (Ignátievich Kaufmann), al que Marx sí que parece considerar oportuno tomar en consideración, hasta el punto de que, acto seguido, lo cita extensamente:

> Para Marx —nos dice el economista ruso—, solo una cosa es importante: encontrar la ley de los fenómenos en cuya investigación se ocupa. Y no solo le resulta importante la ley que los rige cuando han adquirido una forma acabada y se hallan en la interrelación que se observa en un período determinado. Para él, es importante, además, y sobre todo, la ley que gobierna su transformación, su desarrollo, vale decir, la transición de una a otra forma, de un orden de interrelación a otro. No bien ha descubierto esa ley, investiga circunstanciadamente los efectos a través de los cuales se manifiesta en la vida social… Conforme a ello, Marx solo se empeña en una cosa: en demostrar, mediante una rigurosa investigación científica, la necesidad de determinados órdenes de las relaciones sociales y, en la medida de lo posible, comprobar de manera inobjetable los hechos que le sirven de punto de partida y de apoyo. A tal efecto, basta plenamente que demuestre, al tiempo que la necesidad del orden actual, la necesidad de otro orden en que aquel tiene que transformarse inevitablemente, siendo por entero indiferente que los hombres lo crean o no, que sean o no conscientes de ello. Marx concibe el movimiento social como un proceso de historia natural, regido por leyes que no solo son independientes de la voluntad, la conciencia y la intención de los hombres, sino que, por el contrario, determinan su querer, conciencia e intención… Si el elemento consciente desempeña en la historia de la civilización un papel tan subalterno, ni que decir tiene que la crítica cuyo objeto es la civilización misma, menos que ninguna otra puede tener como base una forma o un resultado cualquiera de la conciencia. O sea, no es la idea, sino únicamente el fenómeno externo lo que puede servirle de punto de partida. La crítica habrá de reducirse a cotejar o confrontar un hecho no con la idea sino con otro hecho. Lo importante para ella, sencillamente, es que se investiguen ambos hechos con la mayor precisión posible y que estos constituyan en realidad, el uno con respecto al

> otro, diversas fases de desarrollo; le importa, ante todo, que no se escudriñe con menor exactitud la serie de los órdenes, la sucesión y concatenación en que se presentan las etapas de desarrollo.[5]

Hagamos un alto aquí para hacer algunos comentarios. En 1873, este texto debió de parecerle a Marx, como se verá enseguida, bastante notable. Muchas veces un texto es notable en virtud de su eficacia para combatir o intervenir en determinadas polémicas, pero, al margen de estas, se vuelve impreciso y oscuro. Ahora, mucho tiempo después, las polémicas que atraviesan la tradición marxista han cambiado sustancialmente y el artículo de este economista ruso puede que resulte mucho menos sugerente. En realidad, se trata, más bien, de un texto chocantemente ambiguo y, por eso mismo, peligroso. Aclarar el asunto de esta ambigüedad nos llevará más adelante considerables esfuerzos; pero, ahora, es preciso introducir ya los términos del problema.

Por lo que el economista ruso lleva dicho hasta el momento, uno de los objetivos teóricos fundamentales de *El capital* habría sido resaltar el hecho de que no solo es preciso aislar las leyes que rigen una formación histórica dada, sino también las leyes que rigen su desarrollo y, además, las leyes que necesariamente obligan (independientemente de la conciencia de los hombres) a esa formación a transformarse en otra por entero distinta. En la jerga estructuralista se diría, en suma, que Marx, no solo está interesado en exponer o conocer una consistencia o *sincronía*, sino que, sobre todo, vuelca su atención en el descubrimiento de leyes de la *diacronía*. Así pues, podría decirse, por ejemplo, que Marx no solo habría estudiado las leyes del modo de producción capitalista, sino también las leyes que lo hacen surgir del modo de producción feudal y las que lo obligarán a convertirse (independientemente de la conciencia de los hombres) en el modo de producción comunista. Durante mucho tiempo no hubo ninguna voz en la tradición marxista que no estuviera segura de ver las cosas así. Se consideraba que estas leyes de la sucesión entre los modos de producción, eran la columna vertebral de lo que se llamaba la teoría materialista de la historia, el «materialismo histórico».

---

5 MEGA, II, 6, pp. 707-708.

Políticamente, esta idea de las «leyes de la historia» podía ser muy rentable (aunque ciertamente para fines muy distintos según la ocasión) por lo que los partidos comunistas consolidaron en este punto una de sus piezas doctrinales más incuestionadas. Si las leyes de la historia conducían al socialismo, la victoria final del proletariado era inevitable. Esta idea, por un lado, daba ánimos a la clase obrera y le brindaba una fe casi religiosa en el éxito y la justicia de su causa. Los comunistas podían sentirse, así, la encarnación de un destino histórico inevitable. Por otro lado, puesto que la historia universal ya se encargaba de hacer el trabajo de los partidos comunistas, estos, mientras tanto, podían dedicarse a la corrupción, la traición y el revisionismo. Fue esta una terrible ambigüedad que la lucha comunista pagó muy cara.

Sin embargo, a partir de la década de los sesenta, determinados lectores de Marx (en particular la escuela althusseriana y, al margen de esta, en España, Felipe Martínez Marzoa) van a negar con contundencia la idea de que Marx haya descubierto la ley de sucesión de los modos de producción. No es que tuvieran muchísimo éxito en la arquitectura teórica de la Internacional Comunista, pero ahí quedaron sus argumentos, que eran, básicamente, correctos. Por más que se busca, no hay manera de encontrar en las páginas de *El capital* una *ley* que explique el surgimiento de la sociedad capitalista a partir de la sociedad feudal o su necesaria transformación en la sociedad comunista. Más bien, encontramos ciertos pasajes en los que se hace patente que, en los momentos en que más debería hacerse más visible, esa ley, precisamente, brilla por su ausencia. Y la ambigüedad del texto que comentamos reside en que, acto seguido, es el propio economista ruso en cuestión el que nos da un buen motivo de ello:

> Pero, se dirá, las leyes generales de la vida económica son unas, siempre las mismas, siendo de todo punto indiferente que se las aplique al pasado o al presente. Es esto, precisamente, lo que niega Marx. Según él, no existen tales leyes abstractas… En su opinión, por el contrario, cada período histórico tiene *sus propias leyes*… Una vez que la vida ha hecho que caduque determinado período de desarrollo, pasando de un estadio a otro, comienza a ser regida por *otras leyes*. En una palabra, la vida económica nos ofrece un

> fenómeno análogo al que la historia de la evolución nos brinda en otros dominios de la biología[6].

Lo que en ese momento parecía un bonito y simple recurso, como la alusión de este pasaje a la palabra «vida» (así como la subsiguiente comparación con la evolución de las especies en biología), se iba a convertir, a lo largo de las polémicas del siglo XX, en un verdadero avispero. Lo que en esos momentos parecía una solución a un problema, de tal modo que parecía que ya no había que seguir preguntando mucho más, se convertiría, entonces, en una fuente inagotable de malentendidos. El seminario de Althusser, que fue la excepción, denunció con mucho acierto los riesgos de estas soluciones aparentes, advirtiendo en especial del daño que hacía en la interpretación de Marx la comparación con el evolucionismo.

Por una parte, se ha aludido a que Marx está especialmente interesado en el estudio de las leyes que convierten un período dado en otro. Pero el economista ruso añade después que *solo los períodos históricos* tienen leyes y que es la «vida económica» la que los hace convertirse en consistencias distintas, que tendrán sus propias leyes, no deducibles de las del anterior. Es obvio que el texto no es por sí mismo absurdo, y que solo muchas décadas de malentendidos después, se iba a revelar en toda su inquietante ambigüedad. En principio, lo que parece decirse no tiene nada de absurdo: el texto insiste, simplemente, en que aquello que hace a un período histórico convertirse en otro no es algo ininteligible. Es algo perfectamente investigable, del mismo modo o de forma parecida a como la biología evolucionista puede investigar el paso de una especie a otra. En este asunto de la *cognoscibilidad* de las *transiciones* (en este caso, entre «modos de producción»), Althusser y Balibar también estarían perfectamente de acuerdo y no hay «estructuralista» digno de ser tomado en consideración que haya negado tal cosa. Lo que sí se negará, y muy radicalmente, es que el recurso a algo así como la «vida» pueda ser otra cosa que una manera de eludir, precisamente, el problema de esa *cognoscibilidad*. Se trata de una metáfora que,

6 MEGA, II, 6, p. 708.

a la postre, trae más problemas que soluciones. Y también se señalará la ambigüedad fundamental: cuando se afirma que cada período histórico tiene «sus propias leyes», ¿se puede hablar, en el mismo sentido, de «leyes» respecto a las *transiciones*? Esto iba a convertirse en el punto neurálgico de interminables discusiones.

El texto se columpia, en efecto, en una ambigua alternativa: si las leyes lo son de cada etapa y solo de cada etapa, entonces no son leyes del *paso* de una etapa a otra, sino, por el contrario, las leyes que explican la *permanencia*. Y si hay leyes que rigen el paso de una etapa a otra, entonces no se entiende cómo se puede negar que haya leyes generales de la historia. La alusión a la «vida», aquí, solo sería esclarecedora en el caso de que la comparación con la evolución biológica de las especies lo fuera a su vez, cosa que, como luego veremos, está lejos de ser así, aunque en 1873 fuera muy difícil ver claro al respecto.

Todas las discusiones que, a su vez, se columpiaron sobre esta alternativa constituyeron un campo de batalla vital para la historia del marxismo, y, sobre todo, para la interpretación de *El capital*. Más adelante nos iremos progresivamente adentrando en lo que estaba realmente en juego. No obstante, es importante apuntar ya que había una filosofía de la que se puede decir que consistía ella misma en resolver constantemente estas dificultades, de forma minuciosa e incansable, y que esa filosofía era, nada más ni nada menos, la de Hegel.

La única manera, en efecto, de hacer coherente el texto del articulista ruso en cuestión, era admitir algo así como que había *algún sentido* en el que se podía afirmar que *las leyes del paso y las leyes de la permanencia eran, en realidad, las mismas*. Es más: que la ley por la que una cosa se convierte en su contraria es exactamente la ley que explicaba su permanencia. Que una cosa se convierte en su negación a fuerza de ser lo que es, a fuerza de consistir en lo que consiste. Ese «algún sentido» era, desde luego, la filosofía misma de Hegel. Su caballo de batalla es el término alemán «*aufheben*», que significa, al mismo tiempo, superar y conservar. Se trata de la idea —que será el corazón mismo del método dialéctico— de que la única de manera de permanecer es cambiar. La historia conserva el pasado en el presente, en tanto que «superado». Y en «este sentido» la ley que

explica la permanencia de una cosa es la misma que la hace cambiar y convertirse en otra.

La historia del marxismo estaba totalmente segura de la coincidencia de Hegel y Marx en este punto. De ahí que a Althusser y Balibar les costara tanto trabajo mostrar que, pese a lo que pudiera parecer, esa solución no era, sin embargo, la de Marx y que, más bien, todo lo que encontrábamos en *El capital* se oponía radicalmente a ella.

Había, además, para la interpretación althusseriana, un escollo importante, aunque no *tan importante* como a veces se ha pretendido. Eran las propias palabras de Marx. Puede decirse, en efecto, que los seis párrafos con los que termina este Epílogo a la segunda edición del Libro I, han sido los que más problemas y, también, más malentendidos han causado en el interior de la tradición marxista. Tras haber citado extensamente el artículo del economista ruso, Marx hace el siguiente comentario, en verdad, asombroso:

> Al caracterizar lo que él llama mi verdadero método de forma tan certera y tan benévola en lo que atañe a mi empleo personal del mismo, ¿qué hace el articulista sino describir el método dialéctico?[7].

Hay que decir que la cosa de ninguna manera es tan evidente como Marx pretende. Puede ser evidente, en efecto, en la cabeza de Marx, que está pensando en ese momento en Hegel y recordando lo que nosotros acabamos de apuntar. Pero de ninguna manera el escueto contenido del texto ruso autoriza una interpretación semejante. Lo que el articulista ha ensayado ha sido una comparación con la biología, señalando que el método de Marx asume unos presupuestos parecidos a los de la teoría de la evolución de las especies: «Un análisis más profundo de los fenómenos demuestra que los organismos sociales se diferencian entre sí tan radicalmente como los organismos vegetales y animales (…) Es más: exactamente el mismo fenómeno está sometido a leyes por entero diferentes debido a la distinta estructura general de aquellos organismos, a la diferenciación

7 MEGA, II, 6, pp. 708-709.

de sus órganos, a la diversidad de las condiciones en que funcionan, etcétera»[8]. El modo en el que termina resumiendo los objetivos de Marx, tampoco tiene por qué ser entendido al modo hegeliano: «El valor científico de tal investigación radica en la elucidación de las leyes particulares que rigen el surgimiento, existencia, desarrollo y muerte de un organismo social determinado y su reemplazo por otro, superior al primero»[9]. De hecho, el modo en el que procede la historia de la evolución de las especies, tomando por base la biología molecular, no tiene, como es obvio, nada de hegeliano. Hay que reparar, incluso, en que la propia biología tuvo que desembarazarse con mucho trabajo de cualquier tentación «hegeliana» en la interpretación del fenómeno de la evolución; una obra como la de Jacques Monod[10] fue escrita, en particular, con la intención de extirpar de una vez por todas cualquier finalismo en la teoría de la evolución. Y, en efecto, entre los defensores del finalismo aparecía la pretensión de ciertas filosofías de la historia de ser escuchadas en el interior de la biología; entre ellas, se contaban las filosofías hegelianas y marxistas. La problemática que plantea el economista ruso y que Marx reconoce tan inmediatamente como la propia del método dialéctico no es, en realidad, hegeliana ni deja de serlo. Es, por el contrario, suficientemente ambigua para no ser ni una cosa ni otra. Hegel no consiste en plantear ese problema, sino en desplegar una filosofía que consiste en resolverlo todo el rato, aunque de una manera muy específica. La biología no ha seguido ese camino. Pero la cuestión es que, una vez leído con detenimiento el Libro I de *El capital*, hay que decir que Marx tampoco lo sigue.

La cosa no quedó clara tan solo a base de «leer *El capital*». Para ello fue necesario, también, estudiar muy en serio a Hegel, cosa que, por demás, la tradición marxista no había hecho jamás. El desarrollo de lo que se llamó «el estructuralismo», fundamentalmente en Francia, fue, en cambio, paralelo a un creciente interés

8 MEGA, II, 6, p. 708.

9 *Idem.*

10 *Le Hasard et la Nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, Paris, Seuil, 1970.

por la lectura de los textos del idealismo alemán y en particular de Hegel y Schelling. En la tradición marxista, ambos esfuerzos se cruzaron en el que fue, sin duda, el mejor y más importante de los textos de Althusser: *Pour Marx*[11].

En sus artículos —recogidos en *Pour Marx*— «Contradicción y sobredeterminación» y «Sobre la dialéctica materialista (De la desigualdad de los orígenes)», Althusser logró mostrar —de manera, en realidad, incontrovertible, pese a que todo el mundo se rasgara las vestiduras— que lo que se había llamado «dialéctica» en la tradición marxista no tenía nada que ver con Hegel y que, respecto a la dialéctica hegeliana misma, el propio Marx consiste, al menos en su período de madurez, en demarcarse de ella. En esos tiempos era tan impensable para el marxismo poner en duda el dogma de la dialéctica que Althusser conservó todavía el *término*, exponiendo las características de una especie de «dialéctica *materialista»* que Marx supuestamente sí que habría fundamentado. Pese a este recurso «retórico», se levantó un escándalo fenomenal. A raíz de la intervención de Althusser, se hacía muy difícil seguir manteniendo el dogma del «materialismo dialéctico», con el que se nombraba habitualmente una supuesta filosofía de la que Marx habría sido el creador y, de hecho, el asunto del «materialismo histórico» tenía que ser replanteado por entero. Por otra parte, para los conocedores de la historia de la filosofía, quedaba demasiado claro que las características de la famosa «dialéctica materialista» de la que hablaba Althusser no solo no tenían nada de hegelianas, sino que tampoco tenían nada de dialécticas. De hecho, algunos seguidores de Althusser renunciamos muy pronto al término «dialéctica materialista» y negamos, sencillamente, que se pudiera hablar de dialéctica en Marx; el propio Althusser reconocía algo parecido en sus últimos escritos[12]. Para los lectores de Kant era demasiado obvio que lo que Althusser hacía en «Contradicción y sobredeterminación» era redescubrir, contra Hegel, el concepto de *oposición real*, el mismo que Kant había elaborado tan minuciosamente contra el racionalismo de

11 *Pour Marx,* Paris, François Maspero, 1965.

12 «Sur la pensée marxiste», *Futur Antérieur,* número especial *Sur Althusser passages,* Paris, L'Harmattan, 1982.

Wolff y de Leibniz, un concepto que era del todo inasimilable para la *contradicción* propia de la dialéctica hegeliana. Ello mismo puede dar una idea de que lo que en el fondo subyacía a este problema tenía un alcance inmenso y ponía en juego el conjunto de la historia de la filosofía[13]. Desde luego que lo que más demostraba este libro es que no estamos aquí ante un tema que se pueda resumir en pocas páginas. Pese a ello, enseguida retomaremos brevemente los términos del problema.

En todo caso, los argumentos de Althusser en favor de su tesis se apoyaban siempre en un dato fundamental: Marx podría decir lo que quisiera, aquí y allá, pero, cuando se leía su obra, la dialéctica no aparecía realmente *utilizada* por ningún sitio (sobre todo, a partir de 1857 y, en particular, en *El capital*). Es decir, para comprobarlo, bastaba, supuestamente, *leer a Marx*, pero no solo las *Tesis sobre Feuerbach* y los cuatro textos que la tradición marxista se contentaba con citar *ad nauseam*. Había que «leer *El capital*» y el seminario de Althusser mostró enseguida lo muy difícil que era eso.

> Es de señalar que, mientras tanto, y siguiendo por entero su propio camino, había otra tradición que estaba muy dispuesta a leer a Marx sin ahorrarse dificultades. Entre los heideggerianos, en efecto, encontramos de todo, pero lo que sí suele caracterizarles es que normalmente es gente que se niega en rotundo a hablar de los textos sin leerlos. Era lo único que tenían en común con la escuela althusseriana, pero, en referencia al asunto de la dialéctica, fue suficiente para que llegaran a las mismas conclusiones. Así ocurrió, en España, con Felipe Martínez Marzoa, a cuyo libro *La filosofía de «El capital»*[14], haremos referencia aquí repetidamente. En esta obra, el «método aplicado» por Marx en *El capital*, se califica, con buenas razones, de «ideal constructivo». Y ello no es, en absoluto, una mera provocación, pues otra cosa que suele caracterizar a los «heideggerianos» es que no tienen tanto interés —como, en cambio, sí estás obligado a tomarte si, como le ocurría a Althusser, perteneces al Partido Comunista— en medirse con el entramado de polémicas y escándalos que levantan sus afirmaciones.

---

13 Cf. Fernández Liria, *El materialismo,* ob. cit.

14 *La filosofía de «El capital»*, Madrid, Taurus, 1983.

Nos encontramos, pues, frente a un texto sorprendente, en el que Marx, tras citar un ambiguo artículo marcado por una metáfora evolucionista, de forma ciertamente abrupta e inesperada, califica su método de «hegeliano». La cosa no encaja de ninguna manera con lo que habíamos creído entender leyendo el Prólogo a la primera edición. Los cinco párrafos siguientes, con los que concluye el Epílogo, son una explicación al respecto. Y es, precisamente, esta explicación la que ha generado las más persistentes confusiones en la tradición marxista. Del ramillete de textos que siempre se citaban ahí, esos párrafos, son, sin duda, uno de ellos:

> Ciertamente, el modo de exposición debe distinguirse, en lo formal, del modo de investigación. La investigación debe apropiarse pormenorizadamente de su objeto, analizar sus distintas formas de desarrollo y rastrear su nexo interno. Tan solo después de consumada esa labor, puede exponerse adecuadamente el movimiento real. Si esto se logra y se llega a reflejar *idealmente* la vida de ese objeto, es posible que al observador le parezca estar ante una construcción *apriorística* (*sn*)[15].

Antes vimos un argumento idéntico en la respuesta de Lévi-Strauss a Gurvitch. Repárese, por demás, en que es el propio Marx el que define su método de «exposición» como «ideal-constructivo». Ahora bien, ¿y Hegel?

> Mi método dialéctico no solo difiere del de Hegel en cuanto a sus fundamentos, sino que es su antítesis directa. Para Hegel, el proceso del pensar, al que convierte incluso, bajo el nombre de idea, en un sujeto autónomo, es el demiurgo de lo real; lo real no es más que manifestación externa. Para mí, a la inversa, lo ideal no es sino lo material traspuesto y traducido por la mente humana. Hace casi treinta años sometí a crítica el aspecto mistificador de la dialéctica hegeliana, en tiempos en que todavía estaba de moda. Pero precisamente cuando trabajaba en la preparación del primer tomo de *El capital*, los irascibles, presuntuosos y mediocres epígonos que llevan hoy la voz cantante en la Alemania culta, dieron en tratar

15 MEGA, II, 6, p. 709.

> a Hegel como el bueno de Moses Mendelssohn trataba a Spinoza en tiempos de Lessing: como a un «perro muerto». Me declaré abiertamente, pues, discípulo de aquel gran pensador, y llegué incluso a coquetear aquí y allá, en el capítulo acerca de la teoría del valor, con el modo de expresión que le es peculiar. La mistificación que sufre la dialéctica en manos de Hegel, en modo alguno obsta para que haya sido él quien, por vez primera, expuso de manera más amplia y consciente las formas generales del movimiento de aquella. En él la dialéctica está puesta al revés. Es necesario darle la vuelta, para descubrir así el núcleo racional que se oculta bajo la envoltura mística[16].

Respecto a este texto, Althusser no paró de repetir y de resaltar que ese asunto de la *inversión* era, y solo podía ser, una metáfora. Demostró también la imposibilidad de operar, con Hegel, una «inversión». Hegel no se deja dar la vuelta como un guante. Un Hegel invertido es exactamente igual de hegeliano que Hegel. Engels había ensayado otro recurso, recurriendo, él también, a otra metáfora: Marx se habría liberado del *sistema* hegeliano, pero habría *extraído* de él su *método dialéctico*. Pero el caso es que la cosa tampoco podía funcionar así y bastaba un poco de conocimiento de la filosofía de Hegel para comprobarlo. La dialéctica en Hegel no es un método que se pueda aplicar aquí o allá, ya en su sistema idealista, ya respecto a las realidades materiales. Muy al contrario, Hegel consiste todo el tiempo en movilizar dialécticamente cada determinación o relación *material* que se presenta y el único resultado posible de tal operación es el que Hegel describe. El artículo de Althusser «Contradicción y sobredeterminación» era a este respecto muy claro y podemos, por el momento, remitirnos a él[17].

Pero, además, el texto de Marx que estamos citando es sorprendente, pues explica que si la Sección 1.ª de *El capital* (fundamentalmente) está redactada con un «estilo hegeliano» es en virtud de un «coqueteo» al que le había tentado su mal humor frente a unos epígonos «irascibles, presuntuosos y mediocres» que, desde su

16 *Idem.*

17 Cf. también Fernández Liria, *El materialismo,* ob. cit.

misma nulidad, se atrevían, sin embargo, a mirar por encima del hombro a un gigante del pensamiento como Hegel, tratándole como a un «perro muerto». Acto seguido explica por qué la filosofía hegeliana aparece como peligrosa para la clase burguesa en las nuevas circunstancias del momento, cuarenta años después de la muerte de Hegel. Pero todo esto está muy lejos de aportar ninguna luz sobre el tipo de negocio teórico en el que consistiría algo así como una «dialéctica materialista». Lo único que nos permite concluir es que cada vez que Marx se acuerda de sus colegas de la intelectualidad alemana se coge un cabreo monumental y le entran ganas de arrojarles la *Ciencia de la lógica* a la cabeza.

A continuación, el recurso a la dialéctica cobra más bien la forma de una punzante amenaza lanzada contra el orden capitalista y la burguesía:

> En su forma mistificada, la dialéctica estuvo en boga en Alemania, porque parecía glorificar lo existente. En su figura racional, es escándalo y abominación para la burguesía y sus portavoces doctrinarios, porque en la intelección positiva de lo existente incluye también, al mismo tiempo, la inteligencia de su negación, de su necesaria ruina; porque concibe toda forma desarrollada en el fluir de su movimiento, y por tanto sin perder de vista su lado perecedero; porque nada la hace retroceder y es, por esencia, crítica y revolucionaria.
>
> El movimiento contradictorio de la sociedad capitalista se le revela al burgués práctico, de la manera más contundente, durante las vicisitudes del ciclo periódico que recorre la industria moderna y en su punto culminante: la crisis general. Esta crisis nuevamente se aproxima, aunque aún se halle en sus prolegómenos, y por la universalidad de su escenario y la intensidad de sus efectos, atiborrará de dialéctica hasta a los afortunados advenedizos del nuevo Sacro Imperio prusiano-germánico. Londres, 24 de enero de 1873[18].

Nos encontramos, pues, con que el recurso a la dialéctica que se pone de manifiesto en estos textos es, por un lado, que Marx afirma haber «coqueteado» con el lenguaje hegeliano debido a la monumental indignación que le producía el desprecio con el que la filosofía alemana

18 MEGA, II, 6, pp. 709-710.

trataba a Hegel y, por otro lado, que Marx recuerda al orden burgués que, por mucho que confíe en su carácter natural y eterno, es (como lo han sido todos los anteriores) perfectamente perecedero, así que, con una sarcástica amenaza, le recuerda que, si no quería dialéctica, va a tener varias tazas.

Se dirá que en algún otro texto de Marx ha de ser posible encontrar la explicación que aquí se echa en falta. La tradición marxista, de hecho, elaboró numerosas y muy bonitas construcciones sobre esta laguna, pero, finalmente, todas acababan tragadas por las aguas (tenían, sin duda, una enorme importancia y una gran responsabilidad política, pero, en un plano estrictamente teórico, nunca llegaban a estar a la altura de una historia de la filosofía seria). Visto ahora con perspectiva, el espectáculo de la «filosofía» marxista resulta más que nada patético. Quizá hubo algunas cosas interesantes, pero fueron las menos. Y es que, en el fondo, no había manera de tomar de Hegel la dialéctica, dejando apartado al idealismo. El fracaso de semejante proyecto estaba decidido en el propio interior de la filosofía de Hegel. Y si desde el marxismo podía parecer otra cosa es porque, en realidad, conocían su obra mucho peor de lo que creían.

En una carta de 1858, Marx escribió a Engels que estaba realizando en esos días «magníficos hallazgos»:

> Por ejemplo, he captado en el aire toda la teoría de la ganancia tal como existía hasta ahora. En el *método* de la elaboración del tema, hay algo que me ha prestado un gran servicio: *by mere accident* había vuelto a hojear la *Lógica* de Hegel. (Freiligrath ha encontrado algunos libros de Hegel que habían pertenecido antes a Bakunin y me los ha enviado como regalo). Si alguna vez vuelvo a tener tiempo para este tipo de trabajo, me proporcionaré el gran placer de hacer accesible, en dos o tres pliegos impresos, a los hombres con sentido común, el fondo racional del método que Hegel ha descubierto y al mismo tiempo mistificado[19].

Como Althusser solía decir, nunca ha habido «dos o tres pliegos» que hayan sido tan echados de menos como estos. Con todo, dos

19 Marx a Engels, 14 de enero de 1858. MEW, 29, p. 257.

o tres pliegos son bien poca cosa para explicar algo en la historia de la filosofía. La tradición marxista consideró a Marx el fundador del materialismo dialéctico y del materialismo histórico. Las historias de la filosofía al uso lo consideran, en todo caso, el filósofo materialista por antonomasia. Como meros estudiosos de su obra, sin embargo, tiene que resultarnos chocante que Marx haya fundado algo sobre lo que nunca tuvo tiempo de escribir, porque siempre estaba liado en discutir con «esa lata de la economía política» de su época, de modo que la lectura de Hegel solo podía hacerse «*by mere accident*».

3.2. El problema de la compatibilidad entre el Prólogo y el Epílogo

Si unimos este Epílogo al Prólogo que antes comentamos, el saldo con el que nos encontramos resulta algo chocante, pero, en general, podría resumirse como sigue. Cuando Marx tiene que exponer lo que está haciendo, o lo que ha hecho, se ubica en la más estricta normalidad científica. Explica que le ha pasado lo que «rige para todas las ciencias», donde «los comienzos son siempre difíciles». Y si, en el caso de la economía, resultan ser más difíciles todavía, no es por ningún misterio hegeliano: es porque no hay posibilidad de hacerse con microscopios y reactivos químicos.

El caso es que, cinco años después, Marx comprueba que sus críticos no le han entendido. Y en particular, lo que menos han entendido ha sido, precisamente, el sentido de la Sección 1.ª, o sea, «el comienzo». Se le ha acusado insistentemente de «sofistería hegeliana» y, entonces, él reconoce que, en efecto, había coqueteado con el lenguaje hegeliano y que lo había hecho, más que nada, porque estaba muy enfadado; y, como salta a la vista, sigue muy enfadado y vuelve a declararse discípulo de ese gran pensador, al tiempo que vaticina a la clase burguesa que, tal y como van las cosas, en los próximos años van a tener «dialéctica» hasta en la sopa, lo cual, en este contexto, no quiere decir otra cosa que, tal como en Hegel nada nace ni se impone más que para perecer, igual se ve que está ocurriendo con el capitalismo al que pretende en vano aferrarse. Esto no es un gran pensamiento y ni siquiera es muy hegeliano en especial; se trata más bien, como hemos señalado ya, de una sarcástica amenaza.

De todas maneras, la cuestión no se resolverá atendiendo a lo que Marx dice o deja de decir sobre lo que hace en su obra, sino leyéndola y comprobando qué es lo que realmente se opera en ella. Lo que pasa es que leer es siempre una actividad muy mediatizada y, en este caso, por polémicas y tensiones políticas muy poderosas. Así es que, cuando menos, convendrá comenzar por quitarse de en medio ciertas mentiras que suelen decirse sobre la obra de Marx.

No es fácil emprender esta labor de «desescombro» ideológico en pocas páginas, pero conviene hacer algunas advertencias. Para empezar, que no conviene enredarse en discusiones sobre cosas que no existen. Uno no puede, por ejemplo, pasarse la vida discutiendo sobre el materialismo dialéctico fundado por Marx, cuando no hay un solo texto de Marx en el que se hable de semejante cosa. Algo semejante pasa con lo del materialismo histórico (para lo que sí hay un texto, lo malo es que es, eso, *un* texto, y de un solo párrafo y, además, mal traducido). Y algo parecido pasa, también, con el asunto del método dialéctico, como vamos a intentar ver aquí.

La ambigüedad que hemos señalado en el articulista ruso citado por Marx en el Epílogo a la segunda edición del Libro I nos afecta a nosotros, por lo que llevamos planteado hasta aquí, más de lo que pudiera parecer. Al comparar a Marx con Galileo, siguiendo una indicación de Althusser, comenzamos, desde el primer momento, diciendo que Marx había «abierto el continente de la historia a la investigación científica». Es esta una fórmula que podemos seguir defendiendo, pero, de todos modos, ella misma encierra una ambigüedad que permite, cuando menos, dos interpretaciones muy distintas, y, dependiendo de cuál de ellas pasemos a adoptar, el asunto ese del «materialismo histórico», supuestamente fundado por Marx, se transforma en un dogma más del catálogo «marxista» o en un proyecto científico legítimo.

3.2.1. ¿Un Hegel invertido?

¿Qué podría ser una «ciencia de la historia»? ¿En qué sentido podemos encontrarla en Marx y en qué medida este sentido le separa de la filosofía de la historia hegeliana? ¿Cómo es que pudo presentarse la teoría de la historia marxista como un Hegel invertido o, como se gustaba de decir, «un Hegel puesto sobre sus pies»?

Pongamos que fuera posible, lo que está muy lejos de ser así, poner «sobre sus pies» la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, y que, por tanto, tal y como nos dice Marx, esta «anduviese cabeza abajo».

La *Fenomenología* recorre un largo camino que va desde la conciencia más inmediata, una conciencia ajena a cualquier elaboración conceptual, hasta el saber absoluto, lo que para Hegel sería la ciencia. Al comienzo, la conciencia tiene toda la realidad fuera de sí, o más bien, ella lo cree así y lo experimenta con fuerza. Al final, se hace consciente de ser la totalidad de lo real, lo absoluto. Se trata de una obra de una dificultad extrema, de la que la tradición marxista, en general, no comprendió jamás una palabra, conformándose con cuatro tópicos de manual. No es cuestión ahora, por supuesto, de ensayar un apretado resumen de esta obra y del muy difícil sentido que tiene en el conjunto del sistema de Hegel. Pero es muy importante que echemos un vistazo a la manera en la que, en la *Fenomenología*, se pasa de una «figura de la conciencia» a la siguiente. Cada «figura» es una experiencia que la conciencia hace sobre sí misma. A lo largo de la obra, la conciencia va pasando de una figura a otra, experimentando una especie de aventura apasionante que la va transformando de continuo. Comienza siendo pura experiencia sensible, enseguida se descubre convertida en percepción, después en entendimiento, después en deseo autoconsciente, luego en razón, y así sucesivamente, en distintas configuraciones espirituales, hasta desembocar, al final, en el saber absoluto. Lo que nos interesa aquí es la forma en la que en todo este proceso funciona el motor de la dialéctica. Lo que hace que una figura se convierta en la siguiente es, precisamente, el esfuerzo que hace la conciencia por permanecer siendo lo que en cada caso es, certeza sensible, entendimiento, razón, etc. Justo en el momento en que logra hacer la experiencia de sí misma, la conciencia aparece convertida en una nueva figura que, a su vez, tiene que hacer la experiencia de sí misma. Cada figura encuentra su *verdad* en la siguiente. Todo lo que se está jugando en los esfuerzos de la conciencia por realizar la experiencia en cuestión, se condensa en la figura siguiente, que aparece así como *la realidad* de la anterior. Lo importante es que se recorre el camino a fuerza de intentar permanecer en cada una de sus etapas. Es

una continua demostración de que, en efecto, no hay otra permanencia posible que la que se logra en el dispositivo de la *Aufheben*, de la «superación capaz de conservar lo superado». Estamos aquí, por tanto, ante un buen ejemplo de lo que antes decíamos comentando la interpretación hegeliana del articulista ruso: *las leyes del tránsito no son más que las leyes de la permanencia llevadas hasta sus últimas consecuencias*.

> La primera figura de la conciencia, la más inmediata y sencilla, es la certeza sensible, la cual señala a lo real, supuestamente de forma muy rica y concreta, pretendiendo que todas las cosas son algo distinto que ella misma. Ya hemos visto (cf. apéndice al capítulo primero «Marx y Hegel: la crítica al empirismo») que Hegel no comienza por llevarle la contraria a la certeza sensible. Muy al contrario, lo que hace es obligarla a hacer la experiencia de sí misma, y a hacerlo de forma radical, es decir, obligarla a ser lo que pretende ser: certeza sensible y nada más que certeza sensible, todavía sin empañar por ninguna mediación conceptual. Es así como, paradójicamente, lo que hace Hegel es obligar a la conciencia sensible a ponerse en condiciones de tener toda la razón: ella no quiere saber nada de conceptos y mucho menos de absolutos, solo le interesan las cosas y, en verdad, ni siquiera las cosas; se limita a señalar cada realidad que se le pone delante, por nimia que sea, declarando siempre, «aquí y ahora, hay esto». Ahora bien, llevado esto a su última coherencia, toda la riqueza y la concreción que *se pretendía*, desaparece: cualquier aquí es «aquí», cualquier ahora es «ahora», cualquier esto es «esto». La certeza sensible pretende estar señalando una realidad muy rica y variada, pero, en realidad, dice siempre, monótona y repetitivamente, lo mismo, y eso señale lo que señale: «Esto, aquí y ahora, es». Cree moverse entre las cosas, pero, en realidad, se desenvuelve en una oscura noche sin contornos en la que solo hay «ser», un contenido sin contenido, absolutamente abstracto y general. Al hacer esta desconcertante y contradictoria experiencia consigo misma, la certeza sensible cae en la cuenta de que ella misma es siempre un *ejemplo* entre otras certezas sensibles y se deja mediar por ellas: el aquí se deja mediar por todos los «aquí», e igual ocurre con el «ahora» y el «esto». Esta mediación que la certeza sensible introduce en su pretendidamente inmaculada inmediatez inicial,

hace que, en el momento de captarse a sí misma según sus propias pretensiones, se descubra a sí misma convertida en *percepción*. *Nosotros*, el famoso «para *nosotros»* de la *Fenomenología* (es decir, sus lectores), hemos asistido a lo que ha pasado; hemos contemplado cómo la certeza sensible se transformaba, podríamos decir que «por su propia dialéctica interna», en *percepción*. Y a nosotros (sobre todo, si hemos estudiado algo de Kant) no nos extraña lo que ha pasado: al mediar un ahora con los otros ahoras, lo que se ha hecho es mediar el tiempo consigo mismo, es decir, se ha venido a «activar» el «esquema de la categoría de sustancia», de «sustancia» en tanto que «soporte de propiedades»; por lo que, ahora, la certeza sensible puede ya (casi) decir algo tan elaborado como «esto es una X (una casa, por ejemplo)». Lo que ocurre es que, al decir eso, al reconocerse, pues, como un ejemplo de certeza sensible, resulta que lo que está haciendo ya no es señalar una rapsodia de sensaciones, sino *percibir un objeto.* Así pues, la certeza sensible no logra ser certeza sensible más que a costa de no ser certeza sensible: a costa de descubrir que ella es, en realidad, *percepción*.

Los lectores que no estén acostumbrados a leer este tipo de cosas tampoco deben preocuparse aquí mucho si no entienden demasiado bien. Lo que le ha ocurrido a la conciencia tampoco lo entiende la conciencia. Lo entendemos, dice Hegel, «nosotros» (es decir, los que en ese momento estamos leyendo la *Fenomenología*), pero lo que ocurre ahí «para nosotros» no ocurre *para la propia conciencia*, para la conciencia que ha hecho esta experiencia. Esta, simplemente, se encuentra, de pronto, convertida en *la percepción*, y no *recuerda nada* de lo que ha pasado. Esta *nueva figura* aparece, para nosotros, pero solo «para nosotros», como la *verdad* de la figura anterior. La *nueva figura* no ha surgido más que del hecho de que la anterior ha hecho con éxito la *experiencia de sí misma*. Solo que ahora, convertida en «percepción», intenta, a su vez, hacer la experiencia de sí misma como tal. Ahora pretende *percibir* las cosas, situarse frente a ellas, como si todas ellas estuvieran fuera de sí. Pero en el mismo momento en que la conciencia, en tanto que percepción, logra experimentar lo que hace al percibir, se encuentra con que ya no está simplemente percibiendo: al percibir las cosas, las explica, las «conoce». La percepción se ha convertido en *entendimiento*. ¿Por qué? En fin, son unas cuantas decenas de páginas muy difíciles, pero Hegel lo cuenta de modo muy convincente (para quien le entienda, por supuesto).

Esta nueva figura, el entendimiento, hace también la experiencia de sí misma. Y cuando ya por fin alcanza por entero a experimentar lo que es *conocer* la cosa, cuando ha logrado quitarle una a una todas las cortezas engañosas de la *apariencia*, quitar uno a uno todos sus «velos de Maya», cuando ya por fin va a darse de narices con la *esencia* de la cosa, levanta el último de los velos y descubre… que ahí no hay *nada* y que, para que haya algo, es ella misma, la conciencia, la que tiene que pasar al otro lado y hacerse conocer. Por un momento, *nosotros*, los lectores de la *Fenomenología*, advertimos lo que ha pasado: la conciencia, que pretendía al principio tener fuera de sí a todo lo real, resulta que finalmente ha entrevisto, como en un fogonazo, que ella misma es *toda la realidad*. Lo que parecía ser, meramente, el conocimiento, se ha transformado en *conciencia de sí*, en *autoconciencia*. Pero eso lo sabemos, una vez más, *nosotros* y «nosotros» (los que estamos leyendo la *Fenomenología*) no pintamos nada en todo esto. La autoconciencia, mientras tanto, ya no recuerda para nada que ella no era sino la conciencia misma que había hecho su experiencia como sensibilidad, percepción y entendimiento. Ella ahora se encuentra como conciencia de sí, pero como mera conciencia de sí, y no de las cosas. No se encuentra a sí misma, por tanto, conociendo al mismo tiempo que autoconociéndose. Se refiere a sí misma en la forma más superficial y baja: el entendimiento se ha convertido —tras ocupar por un momento el lugar de la *divinidad*, en la que conocer y autoconocer son la misma cosa—, en *deseo*. Es este uno de esos famosos sustos que uno se lleva leyendo esta obra: justo en el momento en que el entendimiento llega a *conocer*, lo que hace es *desear*. Uno creía haber topado con Kant explicando a Newton y de pronto se da de narices con el marqués de Sade masturbándose en Charenton. Esta nueva figura hará la experiencia de sí misma, a su vez, desencadenando toda la dialéctica del amo y del esclavo, hasta desembocar en la *conciencia desdichada* y, finalmente, recordar que, en tanto que autoconciencia, ella misma no había sido otra cosa que la conciencia inicial, pareciendo que, esta vez, ya nada hay que no sea ella misma: es entonces cuando se habrá convertido en *razón*. Pero la razón también se encuentra en tanto que «razón», sin recordar que ella misma ha surgido de la identidad de la conciencia y la autoconciencia, y que no hay nada, por tanto, que no sea ella misma. Y, en virtud de la imposibilidad de experimentar

> esto, se pone, en tanto que razón, un poco como la conciencia inicial, frente a todas las cosas, para *observarlas*; se convierte en la *razón observante*… y así sigue la cosa, unos centenares de páginas más, hasta el saber absoluto.
>
> Lo que encontramos, pues, en la *Fenomenología* es una sucesión de «figuras de la conciencia» que se convierten en otras figuras en el momento mismo en que logran hacer la experiencia de sí mismas. La figura siguiente aparece, pues, como la *verdad* de la anterior. Cada figura, al mismo tiempo, *conserva en su interior* al mismo tiempo que las *supera*, a todas las anteriores (he aquí la famosa *Aufhebung* hegeliana). No ha habido nunca ninguna instancia externa o ajena a cada figura que haya venido a sumarse a ella, provocando su metamorfosis. Hegel logra que unas figuras se transformen en otras sin intervenir en absoluto, a fuerza tan solo de darles *toda la razón* que pretenden tener. Cada figura se convierte en otra distinta a fuerza de coincidir consigo misma.

Es esto algo que quizá se entienda mejor en otro terreno, observando la manera en la que Hegel cuenta la historia de la Filosofía. Hegel nunca le quita la razón a ningún filósofo o escuela. Más bien les obliga a tener toda la razón que pretenden tener, y, de este modo, contemplamos cómo cada sistema filosófico se transforma, a fuerza de tener razón, en las razones del contrario. Es como si obligara a cada filósofo a tener más razón aún de la que él pretende, como si le obligara a tener razón hasta el final, hasta sus últimas consecuencias. Cada sistema filosófico extiende así sus razones hasta comprender en su interior las razones del contrario, demostrándose que unas y otras son incomprensibles por separado, que forman una unidad. De la constatación de esta identidad con su contrario, surge otro nuevo sistema, y así ininterrumpidamente hasta el momento en que sea ya el propio Hegel el que pueda elaborar el *sistema completo de la filosofía* y constatar que este no es otra cosa que la propia *historia de la filosofía* llevada hasta el final. «El sistema de la filosofía es la historia de la filosofía»[20]. La filosofía de Hegel se alimenta, de este modo, de las razones de todos los

20 *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Alianza Universidad, 1982, p. 33.

sistemas que han tenido lugar en la historia de la filosofía. Así, por ejemplo, desde los comienzos de la historia de la filosofía, Sócrates no acabó por tener razón sino a fuerza de que la tuviera enteramente el tribunal que le juzgó y, asimismo, cada sistema descubre su propia verdad en las tesis del sistema que le sepulta, siendo, a un tiempo, capaz de superarlo y conservarlo.

El mismo negocio teórico encontramos en la filosofía de la historia universal de Hegel. Aquí, también, los pueblos históricos desaparecen y son sustituidos por otros a fuerza de tener toda la razón y a fuerza de coincidir consigo mismos. Igual que las figuras de la conciencia en la *Fenomenología*, cada pueblo descubre su verdad, como en un fogonazo, en el momento en que ha sido ya vencido y subyugado por otro. O mejor dicho: es cuando un pueblo ha dado de sí ya todo lo que puede dar de sí, cuando ya es «para sí» todo lo que es «en sí», cuando ya por fin sabe en qué consiste y ha, por tanto, «explicitado su propio concepto», es entonces cuando ocurre que el pueblo en cuestión se contempla a sí mismo y descubre que es, ya, otro pueblo distinto, el cual también tendrá que emprender su camino histórico como cualquier otro. La historia universal es el camino en el que cada pueblo, en virtud de las potencialidades de su espíritu, saca de sí todo lo que puede dar de sí, siendo en ese mismo acto sustituido por otro «espíritu del pueblo» más potente. Cada momento histórico aparece, de esta manera, como la *verdad* del anterior. Y en el mismo sentido puede decirse que, «en sí», cada formación histórica está «preñada» de todo el futuro histórico subsiguiente, del mismo modo que este «futuro» no es sino el constante desplegarse para sí de lo que ya era en sí desde el comienzo. Ahora bien, en el comienzo histórico no había *nada*, excepto la noche en la que todavía todos los gatos eran pardos (la negra noche de la prehistoria, geográficamente establecida «en la oscuridad del África negra»). Solo *al final* lo tenemos *todo*, en tanto que despliegue de la nada inicial. Ha sido el *espíritu*, es decir, el desplegar para sí lo que era en sí, lo que ha hecho surgir cada figura, cada determinación, cada diversidad histórica con toda su riqueza inagotable. También aquí, en la arena en la que transcurren históricamente los pueblos y las civilizaciones, descubrimos *que la única manera de transitar es permanecer*. O, si se quiere, *que*

la única manera de permanecer es transitar a otro momento superior, capaz de conservar lo superado. He aquí por qué decíamos antes que la filosofía de Hegel consistía toda ella en ser una solución a la llamativa ambigüedad del articulista ruso citado por Marx.

Todo esto que acabamos de contar sobre Hegel, no es exactamente así o, más bien, no es así en absoluto, y es que Hegel no es algo que se pueda resumir en pocas líneas. Y precisamente por no ser «exactamente así» es por lo que toda esta construcción teórica no se puede —porque no se deja— «poner sobre sus pies»: era preciso leer bien a Hegel y comprenderlo bien para caer en la cuenta de que la supuesta inversión, en caso de hacerse bien, no era tal inversión, sino, paradójicamente, una manera de contar a Hegel *mejor* de lo que acabamos de hacer y mejor, desde luego, de lo que en muchas ocasiones lo contaba la tradición marxista. Los artículos que hemos citado de Althusser, en *Pour Marx*, exponían el asunto con mucha claridad y con mucho más detenimiento del que nos podemos ahora permitir[21]. No obstante, si hemos introducido este paréntesis sobre Hegel era porque, así comprendido Hegel, sí puede imaginarse que la cosa puede, en efecto, invertirse mediante un sencillo golpe de manos. Veámoslo.

En virtud de esa inversión, Marx pretendería aislar las leyes que rigen el movimiento de la historia, solo que, en ella, no encontraríamos «figuras de la conciencia» o «espíritus del pueblo», sino *modos de producción* capaces de determinar un específico modo de gestionar y reproducir las condiciones materiales de existencia de cada sociedad. El modo de producción capitalista, que Marx estudiaría más en profundidad, no sería sino uno de los momentos —el actual— de una sucesión en la que también menciona al modo de producción asiático, esclavista, feudal y, mirando hacia al futuro, el modo de producción comunista. Cada modo de producción despliega sus potencialidades propias en el plano material, permitiendo un determinado nivel de desarrollo de las fuerzas productivas. Y son estas las que, habiéndose desarrollado suficientemente, acaban por entrar en conflicto con el propio modo de producción que ha desencadenado su

21 Para un tratamiento más extenso de esta cuestión, cf. Fernández Liria, *El materialismo,* ob. cit.

desarrollo. Llega un momento en que se plantea una *contradicción* entre el desarrollo material de las fuerzas productivas y las relaciones de producción en las que este es posible, de modo que estas se convierten en una traba para cualquier desarrollo ulterior. Así pues, cuando, por ejemplo, el modo de producción feudal ha desplegado todas sus potencialidades materiales, entra en conflicto consigo mismo y no puede seguir desarrollándose más que transformándose en un modo de producción distinto: el modo de producción capitalista. Lo mismo ocurre con la sociedad capitalista, la cual, en tiempos de Marx, parecía que ya había desplegado un desarrollo de las fuerzas productivas tan imponente que hacía que el capitalismo mismo se convirtiera en una traba y un obstáculo. Cada estructura histórica desarrolla sus potencialidades del mismo modo que el concepto hegeliano: de un modo tal que la estructura misma revienta; pero no por ello esas potencialidades dejan de ser *sus* potencialidades. Cada modo de producción se convierte así en la *verdad* del anterior, en la verdadera explicitación *material* de lo que el anterior llevaba en su seno. Reconocemos aquí todas las características del paso dialéctico hegeliano, expuesto, en realidad, en la inmensidad de la *Ciencia de la lógica*, aunque la tradición marxista se quedó con algunos escuálidos aspectos de ella: el concepto de *Aufhebung*, la idea de que una intensificación «cuantitativa» encontraba su verdad en el surgimiento de una nueva «cualidad», la «ley» de la negación de la negación, etc.

> Más tarde[22] leeremos un texto de Marx[23] en el que el modo de producción capitalista aparece como la negación del modo de producción feudal, y el modo de producción comunista aparece como la «negación de la negación», es decir, como una nueva afirmación capaz de conservar en su interior todo lo que ella misma consiste en superar. En ese caso, se trata también de *un* párrafo, perdido, podríamos decir que en una inmensidad, pero es cierto que algo tendremos que hacer con él.

22 Cf. 3.3.4. «El tránsito, el ciclo y la permanencia. Dialéctica, estructura y coyuntura».

23 MEGA II, 5, p. 609.

3.2.2. La dialéctica como arma arrojadiza

El resumen que en 1886 hacía Engels sobre las vinculaciones de Marx con el universo hegeliano puede resultar aquí oportuno de recordar. Según él, la tesis más importante de Hegel puede resumirse en la famosa sentencia «todo lo real es racional y todo lo racional es real»[24]. Ahora bien, esto, lejos de ser una canonización de cualquier cosa existente, en Hegel resulta ser todo lo contrario. Pues para Hegel, «no todo lo que existe, ni mucho menos, es real por el solo hecho de existir»[25]. Si un pueblo soporta un gobierno ilegítimo, ese gobierno es real, y por eso mismo, racional: la prueba es, precisamente, que se soporta. Por eso puede decirse que ese pueblo tiene, después de todo, el gobierno «que se merece». Pero, desde el mismo momento en que ese pueblo hace una revolución, lo que pasa a ser real es la revolución, al tiempo que el gobierno se convierte en irreal e irracional. «De este modo, en 1789, la monarquía francesa se había hecho tan irreal, es decir, tan despojada de toda necesidad, tan irracional, que hubo de ser barrida por la gran Revolución, que Hegel saludó con entusiasmo. Como vemos, aquí lo irreal era la monarquía y lo real la revolución»[26].

Las conclusiones que de todo esto saca Engels son archiconocidas en la tradición marxista, en la cual se hizo de ellas un uso tan abundante como funesto. Todo lo que es real está destinado a convertirse en irreal, todo lo que es racional, lleva, en su interior, el germen de lo irracional. Lo que la tesis de Hegel en cuestión significa en realidad es lo siguiente: «Todo lo que es real, dentro de los dominios de la historia humana, se convierte con el tiempo en irracional; lo es ya, de hecho, por su destino, pues lleva en sí de antemano el germen de lo irracional; y todo lo que es racional en la cabeza del hombre se halla destinado a ser un día real, por mucho que hoy choque todavía con la aparente realidad existente»[27]. Así pues, lo que realmente significa la tesis «todo lo

24 F. Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, MEW, 21, p. 266.

25 *Idem.*

26 *Idem.*

27 *Idem.*

real es racional», siguiendo las reglas del método dialéctico hegeliano, es lo siguiente: «*Todo lo que existe merece perecer*»[28].

Este es el motivo, nos dice Engels, por el que la filosofía de Hegel era, en el fondo, una *filosofía revolucionaria*. Este es el motivo, también, de que Marx siempre defendiera el carácter revolucionario de la dialéctica hegeliana y, como es obvio, el motivo por el cual, cada vez que Marx quería explicar a sus interlocutores más despreciables («economistas vulgares», «espadachines a sueldo del capital», «testaferros filosóficos del orden burgués», «guardianes del sistema establecido») que no les quedaban ni cuatro días, porque la revolución estaba ya al caer, lo que hacía era arrojarles a la cara un montón de improperios hegelianos; decirles, en definitiva, que «todo lo que existe merece perecer» y que «ellos» sucumbirán a esta ley con todo lo que consideran «su mundo», siempre tan pretendidamente natural, eterno o necesario. ¿No miraban a Hegel por encima del hombro esos sicofantes alemanes (que se habían mostrado incapaces de entender *El capital*), esos pigmeos teóricos que le trataban como a un «perro muerto»? Pues bien, todos «esos irascibles, presuntuosos y mediocres epígonos que llevan hoy la voz cantante en la Alemania culta» se van a atragantar de la dialéctica hegeliana que se les viene encima.

Es difícil entender que —teniendo en cuenta la importancia monumental que se le dio a este texto en la tradición marxista— no se reparara más en el carácter de amenaza que tiene todo el contexto en el que, como hemos visto antes, asegura que la revolución, tal como van las cosas, «atiborrará de dialéctica hasta a los afortunados advenedizos del nuevo Sacro Imperio prusiano-germánico»[29].

O sea, lo que sí parece indudable es que cuando Marx tiene que escribir un panfleto, y ese panfleto tiene que ir dirigido, en forma de amenaza, contra los alemanes (al Sacro Imperio prusiano-germánico y sobre todo a sus «intelectuales», economistas y filósofos, si es que en Alemania es posible, siquiera, hacer tal distinción), lo que hace es arrojarles la dialéctica a la cabeza. Lo que ahora nos falta por saber es si, en el interior de *El capital*, en su funcionamiento interno, en

28 *Idem.*
29 MEGA, II, 6, p. 710.

la forma de sus deducciones, es posible o no hallar otro papel distinto a la dialéctica que el de ser un arma arrojadiza contra la estupidez alemana. Falta por saber, también, si en ese funcionamiento de la dialéctica en el interior de *El capital*, ese supuesto «método» o esa supuesta «ley» logra ser algo más que un juego de palabras, como el que antes hemos visto ensayar a Engels. Porque, en efecto, eso que cuenta Engels, contado por Hegel, es decir, al modo idealista, es de lo más interesante, si bien abrumadoramente complicado y difícil. Pero lo que Engels ha contado (otra cosa es que poniéndola en práctica la «dialéctica materialista» resultara más interesante) es un puro juego retórico con las palabras «racional» y «real». Y para venir a concluir que todo lo arrastra el curso del tiempo, que «todo se lo lleva el viento», y cosas así, no hace falta movilizar algo tan complejo como la filosofía hegeliana, como bien se ha demostrado en Hollywood.

Justo después de declarar la frase más citada de toda la tradición marxista, «*me declaré, pues, discípulo de aquel gran pensador, y llegué, incluso a coquetear aquí y allá con el modo de expresión que le es peculiar*», lo que Marx nos dice sobre la dialéctica es enteramente semejante a lo que hemos visto decir a Engels. La dialéctica parecía estar destinada a «glorificar lo existente», pero es todo lo contrario: «En su intelección positiva de lo existente, la dialéctica incluye también, al propio tiempo, la inteligencia de su negación, de su necesaria ruina»[30].

3.3. Sobre el asunto del materialismo histórico

3.3.1. La vida y la comparación con la biología en el texto del articulista ruso: filosofías de la vida y filosofías de la historia

Es preciso centrar aquí la atención y advertir muy bien que con estas consideraciones no estamos pretendiendo (al menos, todavía) que el método dialéctico en Marx no sea más que un arma arrojadiza para redactar panfletos. Lo que estamos diciendo es que algunos de los textos que más se suelen citar no prueban absolutamente nada más allá de eso. Y lo que verdaderamente interesa a nuestra

30 MEGA, II, p. 709.

investigación es algo muy distinto: lo que tenemos que hacer es aislar qué tendría que tener el modo de razonar de *El capital* para que fuera cierto, como Marx ha pretendido, que su método es el método dialéctico que en Hegel estaba cabeza abajo. Y, en efecto, algo ya sabemos respecto a lo que entonces tendríamos que encontrarnos ahí: Hegel ha presentado la única manera coherente de identificar las leyes del tránsito con las leyes de la permanencia. En ese caso, habría brindado a Marx la gran solución por la que este, al estudiar el capitalismo, habría estado, *al mismo tiempo*, estudiando la historia. No, sencillamente «algo histórico», sino la historia misma y sus leyes. Hegel tendría que haber brindado la manera de mostrar que no hay contradicción (o que, si la hay, es «de las buenas», de las «dialécticas») en decir que cada período histórico tiene sus propias leyes y, sin embargo, decir que las leyes estudiadas por Marx, las cuales se refieren obviamente al capitalismo de la sociedad capitalista, son, al mismo tiempo, las leyes de la historia, sin que por eso, de todos modos, se esté diciendo que existen leyes generales o abstractas de la historia. Ciertamente, un galimatías. Pero ¿quién sabe si eso que se llamó «materialismo histórico» no consistiría, precisamente, en aclararlo?

Sabemos, por tanto, la dirección en la que tenemos que buscar. Hay una manera de contar las cosas que, en efecto, no se detiene perpleja ante la ambigüedad antes señalada en el texto del economista ruso citado por Marx. Se trata, por otro lado, de la única manera en la que la fórmula de la «inversión de Hegel» puede cobrar algún sentido. Al descubrir las leyes de cada modo de producción Marx aislaría, en un mismo movimiento teórico (dialéctico), las leyes que rigen el propio curso histórico. Las leyes de la permanencia son también las leyes del movimiento. Es siguiendo esta vía de interpretación que la tradición marxista pudo repetir hasta la saciedad que el objeto primordial de Marx, el objeto último en el que este había centrado su atención, eran las leyes *de la historia*. Y, en efecto, es posible que Marx lo haya pretendido así, al menos hasta 1857. El resultado habría sido una teoría general de la historia universal, que explicaría las fases por las que esta tiene que atravesar según leyes que configuran distintos modos de producción

y los obligan a desarrollarse hasta transformarlos en otros distintos. El problema es que, si bien en los *Grundrisse* (1857-1858) todavía es posible encontrar algún material en este sentido, a partir de ese momento, Marx parece desentenderse por completo de tal proyecto teórico. Marx deja atrás el material de los *Grundrisse* y comienza a escribir *El capital*. El objetivo de esta obra es «sacar a la luz la ley económica que rige el movimiento de la sociedad moderna». Ahora bien, este «movimiento» ¿nos arrojará luz, al mismo tiempo, sobre cómo la sociedad moderna, la sociedad capitalista, surge de las entrañas del modo de producción feudal? La misma ley que da cuenta de en qué consiste el capitalismo de la sociedad capitalista, ¿dará cuenta también de su necesaria transformación en un modo de producción comunista? ¿Será este mismo esquema aplicable a todos los modos de producción habidos en la historia y respecto a los cuales el «materialismo histórico» no tendría que hacer otra cosa que confeccionar su catálogo y reelaborarlo después dialécticamente?

Era preciso «Leer *El capital*» y comprobar ahí, sobre el terreno, en qué estado quedaba esta cuestión. Y lo que se comprobó vino a ser como una jarra de agua fría para tales pretensiones. El seminario de Althusser comprobó que, en las páginas de *El capital*, ese proyecto teórico no es que hubiera sido simplemente abandonado; había sido, más bien, específicamente desmentido, si bien no por ninguna declaración directa de Marx, pero sí por la estructura general en la que se instalaba la obra. En especial, el capítulo IV de la intervención de Balibar, «Elementos para una teoría del tránsito», iba a resultar fundamental.

Había en juego, para empezar, una cuestión de principio que podría resumirse en esta aseveración de Balibar[31]: «El concepto de historia no puede ser un concepto de la teoría de la historia, del mismo modo que el concepto de "vida" no es un concepto de la biología». Muy significativamente, habíamos visto cómo el economista ruso echaba mano del concepto de «vida económica» en el momento en que parecía advertir que la afirmación de que cada período histórico tiene sus propias leyes no era, así sin más, inmediatamente compatible con su afirmación anterior de que Marx demostraba que

31 Althusser, Balibar *et al.*, *Lire Le Capital,* p. 559.

cada orden histórico contiene las leyes de su necesaria transformación en otro orden (superior) en el que aquel tendría que transformarse inevitablemente. Pero, además, cabía la duda de que la metáfora biologicista que ensayaba después hiciera aguas precisamente por no sostenerse en el terreno mismo de la biología. De la «vida» nos hablan interminablemente las «filosofías de la vida», lo mismo que de la «historia» nos hablaron sin descanso las «filosofías de la historia». Pero, para una investigación que se pretende *científica*, «vida» e «historia» no pueden ser otra cosa que los indicadores que señalan el terreno en el que ha de moverse la investigación. Esta puede estar convencida de encontrar leyes *en la historia*, pero no leyes *de la historia*. Podemos, por ejemplo, investigar la ley fundamental que hace de una sociedad determinada la sociedad «capitalista». Aislaremos, de este modo, en qué consiste el capitalismo de la sociedad capitalista. Ahora bien, no por eso habremos aislado una ley *de la historia,* sino la ley de esa *sociedad histórica*.

Dos reflexiones al margen pueden ayudarnos a comprender el tipo de problema en el que estamos detenidos. En primer lugar, un vistazo al camino seguido por la teoría de la evolución en este siglo hace que la comparación del economista ruso se revele como nula. La obra de Jacques Monod, *El azar y la necesidad*, tenía precisamente este objetivo, el de desconectar el curso de la biología de las «filosofías de la vida» que pretendían fundamentarla. Un organismo vivo encuentra su ley en los dictados de su código genético, y esa ley, por definición, no expresa más que la posibilidad de una reproducción *eternamente repetida* de organismos idénticos. No hay nada en las leyes de la permanencia biológica que las trasmute en leyes de la evolución. Para explicar esta última es preciso recurrir al concepto de *mutación genética* y, en ese nivel, no contamos más que con la obra del *azar*. Las mutaciones genéticas producidas por azar, a lo largo de miles de años, son aniquiladas por el medio, a excepción de algunos «monstruos afortunados» que resultan adaptarse a este ventajosamente. En adelante, las leyes genéticas responderán de una reproducción virtualmente *eterna* de ese organismo, y así ocurrirá mientras un nuevo accidente sobre el código genético no provoque nuevas mutaciones (o, de forma igualmente prosaica, hasta que,

por ejemplo, un cambio del medio haga a esa especie extinguirse). Ahora bien, los «accidentes en cuestión» no consisten en absoluto en una presión del medio que forzara a los organismos a adaptarse. Consisten, antes bien, en intervenciones «ciegas» en el código genético, cuyo resultado sobre el organismo es completamente ajeno, externo e independiente de las presiones del medio. De ahí, precisamente, que casi la totalidad de las mutaciones genéticas estén destinadas a desaparecer. La ley va siempre del código al organismo y nunca del organismo al código. No es a fuerza de esforzarse por alargar el cuello para llegar a hojas cada vez más altas como las jirafas han acabado por estirárselo. Incluso si, en algún caso, ese esfuerzo adaptativo hubiera provocado algún efecto sobre la longitud del cuello de una jirafa particular, este efecto quedaría de inmediato anulado en su descendencia biológica. Lo que ocurre es más bien que todas las jirafas que, en el transcurso de millares y millares de años, debido a azarosas mutaciones, han nacido con el cuello más largo, han sido seleccionadas por el medio como monstruos afortunados capaces de resistir mejor las inclemencias del medio y de imponerse con ventaja en la lucha por la reproducción sexuada. Aquí, solo la conservación de las especies obedece a una ley; la evolución, por el contrario, se hace depender del azar. Ello equivale a afirmar que, en efecto, la biología evolucionista puede estudiar las leyes *de los organismos*, pero no las leyes *de la vida*. La «vida» no es un objeto posible de la biología, de tal modo que esta pudiera investigar algo así como unas leyes capaces de explicar los distintos momentos por los que tendría que atravesar su movimiento general.

Se observará, por supuesto, que esto no significa en absoluto que el tránsito sea ininteligible o incognoscible. Por el contrario, la teoría de la evolución consiste en mostrar esa inteligibilidad. Lo que sí que significa es que la «vida» no es un posible sujeto gramatical de ninguna de las leyes que la biología encuentre. Y que si se trata de ver cómo ha venido a evolucionar esa cosa a la que se llama la vida, la biología podrá encontrar leyes que rijan esto o lo otro, pero sobre el tema en cuestión, se verá siempre obligada a *describir* o *relatar* una historia.

3.3.2. Las filosofías de la naturaleza

Resulta también muy ilustrativo investigar la forma en la que se relacionaron las «filosofías de la naturaleza» de Schelling y de Hegel con la física de Newton y con la herencia de esta. Será, sin duda, la mejor manera de representarse el tipo de problema que se juega en la distancia que separaría a una «filosofía de la historia» de una «ciencia de la historia». Es entre los intersticios de esa distancia donde hay que buscar las condiciones de posibilidad de eso a lo que se llamó «materialismo histórico».

Interesa, por ejemplo, preguntarse por el mal humor tan inequívoco que destila Hegel en las páginas de la *Enciclopedia* en las que tiene que referirse a la física de Newton. Se ha hablado mucho del desprecio con el que Hegel se refiere normalmente a la naturaleza. Ahora bien, la naturaleza, en manos de Hegel, se muestra siempre lo suficientemente dócil como para que el desprecio sea suficiente. Al leer los diarios de su viaje a los Alpes, cuando era todavía muy joven, uno descubre un cierto desinterés y mucho desdén. Los glaciares, por ejemplo, no son sino un barrizal de nieve sucia removida por las pisadas de los transeúntes en cualquier camino de cualquier campiña, *solo que mucho más grandes*. El cielo estrellado sobre nuestra alma, que tanto admiraba a la razón práctica kantiana, tampoco es mucho más que una especie de hormiguero o un sarampión *enorme*. Pero el tamaño de algo no lo vuelve más rico conceptualmente. Y el concepto de todas estas cosas es bien estúpido: vacío, infinito a fuerza de una repetición indiferente, impotente para reunir lo diverso en ninguna unidad, etc. Desde luego que uno podría decir que en Hegel hay una cierta insensibilidad hacia el mundo natural. Pero lo que le ocurre con Newton es algo muy distinto. Aquí ya no se trata solo de desprecio, lo que parece más bien es que Newton le saca de quicio.

Al fin y al cabo, nos ha dicho Hegel, la «impotencia de la naturaleza pone límites a la filosofía». Pero no muchos límites, después de todo. Porque la naturaleza es tan despreciable que no se aguanta ni ella misma. La naturaleza *no sabe permanecer fiel a las determinaciones conceptuales*, genera por todos lados monstruos, abortos, contingencias, imprevistos. La naturaleza no logra ser «mera naturaleza»

ni a fuerza de intentarlo. El desprecio de Hegel hacia la naturaleza viene, pues, acompañado por la propia manera que tiene la naturaleza de despreciarse a sí misma. Es como si su propia nulidad y su propia contingencia fuera la chispa que avivara la llama de un destino más alto. El movimiento es la primera tentativa de la naturaleza por escapar de sí misma. La luz es ya casi una especie de protosubjetividad. El magnetismo, los fenómenos eléctricos naturales, el calor de las entrañas de la Tierra, todo ello forma parte de la heroica aventura por la cual la naturaleza se abre paso en la existencia, desde la materia inorgánica a la materia orgánica y, así, hasta que la vida logra emerger del seno de una materia cada vez menos inerte, desembocando luego, tras muchos millones de años (¿pero qué son millones de pedazos de *tiempo* para un *tránsito lógico*, para un *concepto*?), en el psiquismo, en el alma, en el hombre. Así pues, como dice Hegel, la naturaleza misma «consiste en dejarse devorar por las llamas»[32]. Al final, lo que tenemos ya no es la naturaleza, sino la historia. Harán falta ahora muchos millones de años de prehistoria y algunos milenios de historia, para que el *trabajo* de los hombres logre cambiar el paisaje natural hasta convertirlo en su propia imagen, obligando a la naturaleza a tener un rostro humano (tan humano, al final, como, por ejemplo, el paisaje en Benidorm). Y así, contemplando la fusión de naturaleza e historia en lo que llamamos cultura, Estado, moral, derecho, descubrimos que la naturaleza era en realidad la historia y que toda la historia, en realidad, consiste en demostrarlo. Cuando, por fin, las revoluciones modernas remuevan las entrañas de la Tierra entera, obligando al curso de las cosas, al curso del tiempo, a ceñirse a las exigencias de la razón, se habrá demostrado que la idea y la naturaleza eran *en el fondo* («en el fondo» de todo el trabajar de la historia) la misma cosa: Dios, lo absoluto, o, si se quiere, la humanidad.

Por supuesto que, como siempre nos pasa con Hegel, esto tampoco se puede contar exactamente así, porque las cosas no son nunca tan sencillas. Pero quizá sí nos valga para reparar en algo muy importante. Aquello a lo que atiende la filosofía de la naturaleza»

32 *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften*. *Werke*, VIII, IX, X. Frankfurt, Suhkamp Verlag, 1969.

de Hegel es a aquello que hay de historia en la naturaleza. Lo que se trata es de ver que la naturaleza huye de sí misma, que se mueve, que *evoluciona*, que es luz, electricidad, magnetismo, calor, vida, psiquismo… Si Hegel hubiera sido el padre de la física moderna, nos encontraríamos, pues, con algo muy distinto a lo que vemos en Galileo, en Newton o en Lavoisier. Hegel considera que hacer ciencia de la naturaleza tiene que consistir en encontrar la ley que ha hecho a la naturaleza pasar por todos esos *momentos*, convertirse en todas esas realidades como la luz, el magnetismo, el peso, la electricidad, la materia orgánica, etc. El verdadero sujeto (gramatical) de las leyes que Hegel encontraría tendría que ser siempre la naturaleza. Los juicios de la «física hegeliana» tienen siempre por sujeto a la naturaleza, la naturaleza es el sujeto *de iure* de cualquier proposición. Y es así como queda claro que una «filosofía de la naturaleza» tendría siempre por objeto encontrar las leyes *de la naturaleza*, las leyes que la hacen aparecer ora como esto, ora como aquello, desplegarse en tales o cuales momentos, etc.

He aquí, efectivamente, por qué la física de Newton se le aparece a Hegel como una intervención de lo más impertinente. En adelante, los juicios de la física no tratan más que de lo que dicen tratar. La física ha encontrado leyes *de la velocidad* o *de la caída de los graves*, o *de la electricidad*, o *de la dilatación*, pero nunca ha encontrado una ley cuyo sujeto *de iure* sea la naturaleza misma, una ley que mostrara cómo la naturaleza consiste en transcurrir por tales realidades. Más bien, como decíamos, la física progresa cognoscitivamente, a base de establecer sistemas cerrados, aislando sus objetos de la totalidad, en lugar de trabajar por situarse en el lugar de esta misma totalidad, para observar cómo logra «vivir» o «desplegarse» en cada determinación[33].

Para Kant, «el mundo estaba en la oscuridad (…) Llegó Newton, y se hizo la luz». Muy distinta es la actitud de Hegel frente a la mecánica clásica. Para Hegel, Newton es un hombre que ha acostumbrado a la física a conformarse con «bárbaras categorías»,

---

33 Un tratamiento mucho más extenso y detallado de este problema es posible encontrarlo en *El materialismo*, Fernández Liria.

con leyes dispersas por aquí y por allá, que él ni siquiera pretende en ningún momento deducir de un principio común. En adelante, lo irritante ya no será propiamente la naturaleza, sino la física moderna. La naturaleza es irritante para el concepto (hasta el punto de que, como hemos visto, el concepto mismo de naturaleza no aguanta a la naturaleza) porque es el mundo de las *partes extra partes*, «partes fuera de partes»; es el mundo en el que las partes están *yuxtapuestas* a las partes, como si no hubiera ahí ninguna posibilidad de unidad, ninguna posibilidad de dar con la ley que convierte a una cosa en otra, la ley que es capaz de *generar* toda esa diversidad. Ahora bien, precisamente esta es la definición de *materia*: «partes fuera de partes»[34]. Y ya hemos visto que no es Hegel el que se empeña en ser idealista contra la materia, sino la materia misma la que, por lo visto, no se aguanta a sí misma y no cesa de invertir millones y millones de años hasta convertirse en idea (que al haber pasado ahora por todo el calvario de la naturaleza ya no es la mera idea de la lógica, sino el espíritu, la historia).

Así pues, he aquí que tampoco era la naturaleza «tan irritante para el concepto». Resulta un poco *lenta* a la hora de mostrar eso de que las cosas no estaban en realidad *fuera* las unas de las otras, le cuesta mucho *tiempo*, sin duda, mostrar la ley interior de toda esa infinita *exterioridad*, pero, después de todo, ella misma consiste en hacer surgir, de sus entrañas, la interioridad del espíritu (para el cual, en efecto, «no hay nada que sea absolutamente otro»[35], motivo por el cual, se puede decir que es el todo, el absoluto, la realidad). El pecado de la materia, así pues, no era tan «maligno como el diablo»[36], después de todo, «el mal no es en tanto que mal un momento de lo verdadero»[37]. El pecado de Newton tampoco será para tanto, después de todo (pues, Hegel está convencido de que la historia se olvidará pronto de ese hombre), pero sí resulta, en cambio, de lo más irritante. Porque Newton, en lugar de entresacar la interioridad del concepto de las entrañas de la naturaleza, en lugar de *seguir*

34 Cf. Fernández Liria, *El materialismo,* ob. cit., p. 85.

35 *Encyclopädie der Philosophischen Wissenschaften*, § 96 Ztz.

36 *Fenomenología del espíritu*, ob. cit., p. 27.

37 *Ibid.*, pp. 27-28.

los pasos de la propia naturaleza para superar (*Aufheben*) sus «partes extra partes», su «exterioridad», ¡lo que ha hecho ha sido introducir relaciones de exterioridad en el propio mundo conceptual! Newton, de un modo «bárbaro», «tosco» y «torpe», ha *colocado* una ley *al lado* de otra, como quien coloca pedruscos sobre una mesa. No ha buscado nunca la ley por la que la naturaleza genera todas esas realidades sobre las que Newton ha encontrado sus leyes. Ahora bien, a ojos de Hegel esa sería la única ley que sería verdaderamente una ley *de la naturaleza*. El colmo de esa «chapuza» que es la física moderna se muestra hasta en los menores detalles, como, por ejemplo, cuando Newton se empeña en que la luz está *compuesta* de siete colores, como si pudiera generarse lo blanco a partir de siete oscuridades (¡siete, además, ni siquiera tres, como correspondería a una buena tríada dialéctica!).

Mal que le pesara a Hegel, la física no ha proseguido su camino por las vías de la dialéctica, sino por el procedimiento clásico de establecer *sistemas cerrados* y llenar el «mundo inteligible» de relaciones de *exterioridad*. Se aíslan leyes de la energía, de la gravitación, de la electricidad, de la dilatación, pero no *leyes de la naturaleza*.

3.3.3. Leyes de la historia y leyes en la historia

¿Ocurrirá, en cambio, que Marx sí descubrió leyes *de la historia*, tal y como también hizo Hegel (solo que poniéndolas sobre sus pies)? ¿O no ocurrirá más bien que, como en Galileo o en Newton, también en el terreno de la historia habrá que conformarse con encontrar *leyes de las cosas históricas*, sin lograr jamás erigir ninguna de ellas en una ley de la historia misma?

Todo cuanto hemos discutido hasta ahora avala más bien esta última posibilidad. Hemos visto a Marx separando y aislando su objeto respecto de la «totalidad de lo histórico» por medio de un procedimiento *científicamente normal*. Ya hemos indicado que el sujeto gramatical de sus juicios, el objeto de su investigación, no es la historia sino la sociedad *capitalista* o, mejor dicho, el capitalismo en sí, es decir, el conjunto de leyes y de relaciones sociales que hacen que llamemos «capitalistas» a determinadas sociedades.

Al hilo del comentario del Prólogo, vimos a Marx decir que tomaba a los sujetos reales nada más que como «personificación» de ciertas categorías económicas, a saber, las categorías que corresponden al capitalismo. De este modo, quedaba garantizado que no hablaba más que de lo que hablaba: del modo de producción capitalista y de las relaciones sociales que, como tal, le corresponden. De este modo, los «elementos» de los que se ocupaba eran elementos *del* sistema (del sistema *capitalista*, y no *de* la historia), es decir, era precisamente su inscripción en el sistema de relaciones sociales capitalistas lo que *constituía* a los propios elementos como tales, o sea, lo que los *definía* o bien como obreros o bien como capitalistas. El sujeto de sus juicios no era nunca la historia como totalidad, sino el capitalismo y las relaciones sociales que le corresponden.

Pero, en ese caso, Marx habría, quizá (según la expresión que repetimos al comienzo), «abierto el continente historia a la investigación científica», pero eso sería todo lo que podría legítimamente entenderse por «ciencia de la historia». Pues Marx no habría, en ningún sentido, encontrado *las leyes generales del acontecer histórico*. Y es que, como acabamos de ver, no había «ningún sentido» en el que pudiera hacerse verosímil una «ley del acontecer histórico», a excepción de una única posibilidad: la de que, en efecto, el método de Marx fuera el método dialéctico. Será, por lo tanto, vital para nuestra interpretación, abordar la cuestión de si, en algún momento, Marx encuentra alguna ley que siendo la ley de una cosa histórica como, por ejemplo, el capitalismo, sea posible decir que esa ley puede ser considerada al mismo tiempo una ley de la historia misma. Ya hemos visto la solución dialéctica del problema: que en la historia las leyes por las que hay historia, es decir, las leyes por las que se transita de una cosa a otra, sean las mismas leyes por las cuales esas cosas logran coincidir consigo mismas; logran, pues, permanecer. Naturalmente esto implica que la única manera de permanecer en la historia es transitar, en el sentido marcadamente hegeliano de la palabra *Aufhebung*: las cosas no se conservan más que en su superación.

> Los lectores más versados en la historia de la filosofía habrán observado un problema ontológico fundamental en las diferentes actitudes de Hegel y de Kant frente a Newton y la física moderna.

> No vamos a entrar en ese problema. Solo vamos a señalar que tiene que ver con el hecho de que para Kant el *ser* sea una mera «palabrita» que hace de cópula en los juicios, sin que jamás pueda convertirse en algo así como el «verdadero sujeto» del que trataban, *en el fondo*, todos los juicios (que trataban, obviamente siempre de otra cosa, de distintos *entes*, a saber, aquellos que hacían de sujeto en cada proposición). Para Kant, no hay manera de que el «es» (o el signo = que encontramos en los juicios científicos) se convierta en el verdadero «ente». Para Kant, no hay nunca un «en el fondo» en el que el *ser* sea el *ente*. Es lo que en ontología se llama la «diferencia ontológica». Hegel es, por el contrario, ese «en el fondo» por el cual es posible mostrar cada ente como una manifestación o un momento de ese *verdadero ente* que es el ser. En ese sentido, resulta que el «es», la cópula, resulta ser el único verdadero sujeto, lo único verdaderamente tratado al tratar «verdaderamente» de cualquier cosa. Es por eso por lo que al hablar de las cosas naturales, para Hegel, el verdadero tema sería siempre la naturaleza misma, y al hablar de las históricas, el verdadero tema lo sería la historia. Son distintas maneras de decir que «lo verdadero es el todo»[38].

En todo caso, la física ha seguido su camino sin depender de la manera en que tales cuestiones eran discutidas en el terreno de la ontología. La física no ha tenido que detener su marcha en ningún momento para decidir si tenía que optar por Kant o por Hegel. En el terreno de lo histórico, en cambio, es mucho más urgente e imprescindible tener ciertas ideas claras al respecto. No es difícil atisbar las razones. Tampoco es que sea fácil, pero vamos a intentar contarlo de la forma más sencilla posible.

Reparemos en algo importante. Si tomamos el conjunto de las proposiciones científicas que la física puede identificar como leyes, encontramos que todas ellas tratan, en efecto, de lo que tratan, de la electricidad, de la dilatación, de la gravedad, etc. Pero la física no se ve entorpecida ni tiene que decidir ninguna cuestión especial por permitirse la retórica por la que todas esas leyes pueden, en efecto, ser pensadas como «leyes *de la naturaleza*». No pasa nada si se dice que de todos modos esas leyes tratan (además de aquello de lo

38 Un tratamiento más extenso en Fernández Liria, *El materialismo,* ob. cit.

que tratan, la gravedad, la electricidad, la velocidad…) de la naturaleza «en general». Una ley de la electricidad es también una ley de la naturaleza, simplemente. ¿Por qué no pasa nada por utilizar esa forma de hablar? El caso es que, respecto a la naturaleza, las leyes son leyes y los hechos son hechos, pues no ocurre nunca que un hecho produzca, de pronto, una ley *nueva*. No ocurre nunca, por ejemplo, que a una piedra se le ocurra caer de una manera tan pintoresca que, en virtud de su caída, quede abolida en adelante la ley de la gravedad y comience a regir otra ley distinta.

Por el contrario, llamamos historia precisamente a ese continente *en el que determinados hechos pueden convertirse en leyes*. En el terreno histórico, determinados *hechos* pueden de pronto convertirse en *estructuras*, las *estructuras* pueden disolverse en virtud de ciertos *hechos*. Estableciendo una metáfora lingüística, es como si nos encontráramos en un terreno en el que determinadas frases muy peculiares pudieran fundar su propia gramática; un terreno en el cual, lo que ayer fue frase, hoy hubiera llegado a ser la gramática de otra lengua distinta. Determinados hechos pueden desarticular un sistema legal y transformarlo en otro distinto, lo que en el horizonte *natural* nos obligaría a pensar, en efecto, en algo así como que la caída de una piedra pudiera abolir la ley de la gravedad. En ese caso habría que plantearse si, cayendo de esa forma tan peculiar, la piedra en cuestión, al mismo tiempo que se desentendía de la ley natural de la gravedad, no estaría obedeciendo a otra ley más básica o profunda: una ley que ya no sería *de la gravedad*, sino *de la propia naturaleza*, de tal modo que el hecho de que el reino natural se comportara como *grave* no sería más que una etapa de la historia misma de la naturaleza. La gravedad sería entonces un momento del despliegue general de la naturaleza y la física se propondría como objetivo encontrar la ley de ese despliegue. Por supuesto, la ley de la gravitación universal estaría formulada de una manera «bárbara y tosca» mientras no fuera capaz de contener en su formulación su carácter de momento de una ley más general.

Como en la naturaleza no se producen estas «mutaciones» en la caída de las piedras, como no ocurre que haya hechos capaces de cambiar una ley, no hay por qué decidir si esas «mutaciones» son

hechos irreductibles que solo pueden ser descritos o relatados o si son expresiones de una ley más profunda. Es en este sentido en el que «no pasa nada» si se dice que la ley de la gravedad es una ley de la naturaleza. Muy distinto es lo que ocurre en la arena de la historia. Si en la historia encontráramos, por ejemplo, «una ley que rige el movimiento de la sociedad moderna» puede que estuviéramos diciendo algo muy grave si pretendiéramos que ahí no tenemos tan solo una ley de una cosa histórica, sino, también, un ley de la historia: a saber, la ley que explicaría por qué la historia tenía que pasar necesariamente por ese momento.

3.3.4. El tránsito, el ciclo y la permanencia. Dialéctica, estructura y coyuntura

Así las cosas, la ambigüedad ya señalada en el texto del economista ruso se convierte en un problema intracientífico. Hay que decidir si las leyes de una formación histórica son, al mismo tiempo o en algún sentido, leyes *de la historia misma*, leyes capaces de transformarla en *otra*; y solo unas leyes, en efecto, «dialécticas» (capaces de mostrar «lo mismo en su ser otro») pueden entonces hacerse cargo de esta posible coincidencia.

¿Cómo y por qué se empeñó la escuela althusseriana en que la estructura interna de *El capital* desmentía que Marx hubiera seguido esa senda «dialéctica», y eso, incluso, contra las propias palabras de este, quien, en el Epílogo, no solo no había señalado ninguna ambigüedad en el texto del articulista ruso, sino que, por el contrario, había identificado ahí la esencia del método dialéctico?

Antes que nada, hay un punto que precisa aclaración: si fuera cierto que las leyes del capitalismo son al mismo tiempo leyes (dialécticas) de la historia ¿en qué sentido quedaría afectada por ello la estructura interna de *El capital*?

En el interior de *El capital*, encontraríamos, entonces, tres modos de producción fundamentalmente implicados (y en algún sentido es completamente cierto que lo están): el modo de producción feudal, el capitalista y el comunista. Al «sacar a la luz la ley económica que rige el movimiento de la sociedad moderna», Marx

habría mostrado, entonces, que esa ley era, más profundamente, la ley en virtud de la cual la sociedad moderna se arrancó a sí misma de las entrañas de la sociedad feudal, y, todavía más profundamente, la ley en virtud de la cual se transformará en la futura sociedad comunista, una vez que el capitalismo haya agotado sus potencialidades materiales. La ley fundamental de la sociedad moderna estaría, así, «preñada» de su porvenir, en el mismo sentido que sería capaz de «conservar» en su interior a su pasado feudal. Y de hecho, encontramos un texto de Marx que se expresa exactamente en ese sentido:

> El modo capitalista de producción y de apropiación y, por tanto, la *propiedad privada capitalista*, es la *primera negación de la propiedad privada individual, fundada en el trabajo propio*. La negación de la producción capitalista se produce por sí misma, con la necesidad de un proceso natural. Es la *negación de la negación*. Esta restaura la *propiedad individual*, pero sobre el fundamento de la conquista alcanzada por la era capitalista: la *cooperación* de trabajadores libres y su *propiedad colectiva sobre la tierra y sobre los medios de producción producidos por el trabajo mismo*.[39]

El artículo que antes citamos de Balibar[40] consistía precisamente en desautorizar este texto, mostrando que, en este caso, solo podía tratarse de una especie de broma hegeliana con la que Marx coronaba un capítulo que, bien leído, funcionaba de manera completamente distinta. Pronto tendremos ocasión de ocuparnos del contenido de este capítulo (3.3.7. «El antievolucionismo de Marx»). Antes, vamos a fijar los términos del problema. Lo que habría que decidir es si en Marx encontramos o no una teoría de la sucesión de los modos de producción en la historia, es decir, si Marx logra aislar en algún momento alguna ley que determine esta sucesión. Para ello, había que atender a dos aspectos: en primer lugar, a la *transición del modo de producción feudal al modo de producción capitalista* y, en segundo lugar, a la *transición de este al modo de producción comunista*.

39 MEGA, II, 5, p. 609.

40 «*Concepts Fondamentaux du matérialisme historique*», en Althusser, Balibar *et al.*, *Lire Le Capital,* ob. cit.

Las conclusiones de Balibar —en verdad consensuadas por todo el seminario de Althusser— podrían resumirse como sigue: en cada uno de estos dos casos, el recurso a una lógica dialéctica resolvería bien el problema, pero el hecho es que Marx renuncia a este servicio y hace por entero otra cosa. Pese al texto que acabamos de citar, el capítulo XXIV de *El capital* («La llamada acumulación originaria») no funciona, en realidad, dialécticamente. Para que sí funcionara así, tal y como señala Balibar, habría sido preciso demostrar *que la prehistoria del capital coincide con la historia del modo de producción feudal*. Y Marx, por el contrario, se ocupa de mostrar, con mucho detenimiento, que no es así. Habría sido preciso que Marx hubiera explicado que, en el fondo, el capitalismo es la *verdad* del modo de producción feudal. Que, tal y como vimos que ocurría en la historia contada por Hegel (aunque se contara en clave material), el capitalismo fuera la manera en la que el feudalismo habría logrado coincidir consigo mismo, la manera en la que habría logrado *permanecer* a costa de conservarse en su superación. El capitalismo sería la evolución necesaria del feudalismo. La «prehistoria del capitalismo» (aquellas condiciones de las que surge el capitalismo) sería coincidente con la *totalidad exhaustiva* de la historia del feudalismo (pues es a base de agotar *todas* sus posibilidades como el feudalismo se agota a sí mismo para la historia, dejando paso a un futuro superior). Tal y como siempre ocurre en Hegel, el método dialéctico habría obligado a Marx a «contarlo *todo*» para poder contar *algo*. Ahora bien, enseguida empezaremos a ver que este no es el camino que sigue Marx. Es más, algunos textos de Marx desmienten explícitamente esta posibilidad.

En cuanto a la segunda transición en cuestión, había que partir de las siguientes consideraciones. El objeto de Marx en *El capital* es, como ya hemos repetido, la ley fundamental de la sociedad capitalista. Es verdad que Marx dice constantemente que el modo de producción capitalista está atravesado por «contradicciones internas». Había, por tanto, que centrar en ellas la atención y comprobar si tienen en algún momento como resultado la necesaria transformación o superación del orden capitalista en el orden comunista. Podemos tomar como ejemplo la «contradicción» capital-trabajo.

En virtud de sus propias leyes internas, es decir, en virtud de aquello por lo que el capital es capital, cada capitalista individual está compelido a innovar incesantemente para perfeccionar los medios de producción y obtener así una ventaja competitiva en el mercado, lo cual implica una tendencia incontenible a acumular, es decir, a reinvertir cantidades crecientes de plusvalor en capital (fundamentalmente bienes de equipo cada vez más costosos). Esto hace, por un lado, que cada vez sean menos los capitalistas que están en condiciones de seguir el ritmo de la competencia, pues en cada revolución se expulsa de la carrera a los miembros más débiles de la burguesía que, arruinados, pasan a convertirse en obreros. Por otro lado, esta acumulación de capital implica una creciente automatización del proceso productivo, la cual vuelve innecesaria una cantidad cada vez mayor de mano de obra (a la que convierte, como dice Marx, en «población superflua» o «excedente»). Tanto la deyección de los obreros que la tecnología convierte en innecesarios como la incorporación a las filas del proletariado de nuevos miembros provenientes de la pequeña burguesía, provocan un aumento de lo que Marx denomina «ejército industrial de reserva» (es decir, de masas de gente desesperada, buscando trabajo al precio que sea, dispuesta a aceptar salarios inferiores a los existentes para, así, al menos tener algún ingreso con el que subsistir) y, con ello, una tendencia a la disminución de los salarios. De este modo, nos encontramos con que, en paralelo a la acumulación, se produce, por un lado, una gran *concentración* de capital (es decir, los capitalistas cada vez son menos pero poseedores cada uno de imperios productivos mayores) y, por otro, un aumento progresivo de la miseria (no solo porque aumenta la masa de gente sin trabajo, sino, sobre todo, porque, a consecuencia de esto, quienes sí tienen trabajo y quieren seguirlo teniendo están obligados a aceptar salarios cada vez más bajos). Así, se iría agudizando paulatinamente la «contradicción» capital-trabajo hasta que se llegase a una situación absolutamente insostenible que desembocase *inevitablemente* en una revolución social de carácter socialista (en la que se derrocaría a los pocos capitalistas que quedasen y la clase trabajadora gestionaría una economía que ya había ido «planificándose» o «centralizándose» paulatinamente en el seno

del capitalismo como consecuencia de sus leyes internas, pues, evidentemente, la concentración de capital cada vez en menos manos, reduce el espacio de la competencia, que se da entre unas empresas y otras, y aumenta el de la «planificación central», que es el modo como se organiza interiormente cada empresa). De este modo, estaríamos ante un caso paradigmático de cómo una intensificación cuantitativa acabaría por producir un salto cualitativo a otro modo de producción. A base de afirmarse hasta sus últimas consecuencias, el modo de producción capitalista acababa por negarse, y, siendo él mismo la negación del modo de producción feudal, esta nueva negación aparecía como «negación de la negación», es decir, como una afirmación capaz de restaurar y superar al mismo tiempo, todo ello según la ortodoxia estricta de la *Aufhebung* hegeliana.

Marx aludía con insistencia, también, a la idea de que las potencialidades productivas que el capitalismo había desplegado en un volumen insólito, coincidente con las impresionantes revoluciones industriales, tenían que conducir a un punto en el que necesariamente entraran en conflicto con las estructuras capitalistas de producción. El capitalismo se convertía, así, en traba del propio progreso que sus propias necesidades internas habían desencadenado. Resultaba inevitable que las fuerzas productivas que el capitalismo había desarrollado entrasen en *contradicción* con el capitalismo mismo, transformándolo en otro modo de producción que ya no fuese una traba para el desarrollo indefinido de esas fuerzas productivas. Era la *contradicción entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción*, en la que algunos veían la clave dialéctica de la teoría materialista de la historia. El desarrollo de las fuerzas productivas habría ido desprendiéndose de las relaciones de producción que a lo largo de la historia se le quedaban pequeñas, del mismo modo que el crecimiento de las serpientes va dejando las mudas de su piel en el camino.

La lectura de *El capital* realizada en el seminario de Althusser llegó, sin embargo, a la conclusión de que la tradición marxista se apresuraba demasiado al entender las cosas de esta manera. El problema surgió al constatar, mediante la mera lectura del texto, que la aludida «contradicción» no satisface en absoluto esta expectativa; lejos de ser el motor de un *ciclo histórico* entre dos modos de producción,

lo que encontramos ahí, mucho más modestamente, es la explicación física del carácter necesariamente *cíclico* del modo de producción capitalista, es decir, el trasfondo estructural de las *crisis cíclicas* del capital. Así pues, Marx no descubría, como tantas filosofías de la historia lo habían hecho ya, *que la historia fuera cíclica*, sino más bien que el capitalismo podía permanecer eternamente estancado en una estructura contradictoria, en virtud de que a la consistencia estructural en cuestión le correspondía un desenvolvimiento cíclico que lejos de anunciar su necesaria superación, formaba parte de los dispositivos propios de su *permanencia*. El «ciclo» no era, por tanto, investigado por su carácter *diacrónico*, sino que, por el contrario, era incorporado para completar la *totalidad sincrónica* que el capitalismo desplegaba. La «historia» no tenía nada que decir sobre la posibilidad de que el capitalismo permaneciera indefinidamente en esa situación, la lucha de clases fuera capaz de forzar en ella un paso a otra consistencia estructural y otro consiguiente modo de producción, o sencillamente el conflicto se resolviera en un estúpido apocalipsis nuclear. Ni la historia contenía ninguna ley al respecto ni, lo que es más grave, el propio modo de producción capitalista contenía en su interior ninguna necesidad de probarse a sí mismo en su superación, agotando todas las posibilidades de su devenir contradictorio hasta convertirse en otra cosa.

Allí donde se había querido ver un ciclo necesario de la historia, no quedaba más que el carácter cíclico de las crisis capitalistas. Es muy cierto que este sistema cíclico, al estar obligado a crecer de escala continuamente, tiene que chocar tarde o temprano con los límites ecológicos de un planeta finito. Pero es obvio que eso no implica en absoluto ninguna inevitabilidad del socialismo. Implica, mucho más probablemente, el suicidio de la humanidad.

Balibar realizó un análisis muy minucioso de cómo funcionaban las citadas «contradicciones internas» del capitalismo, llegando a conclusiones que resultaban difíciles de rebatir (aunque el marxismo oficial ni se dio por enterado). Mostró que «el único resultado intrínseco de la contradicción inmanente a la estructura económica no tiende a la superación de la contradicción, sino a la perpetuación de sus condiciones. El único resultado es *el ciclo* del

modo de producción capitalista. La crisis es cíclica porque la reproducción del conjunto del capital depende de la rotación del capital fijo, pero se puede decir metafóricamente que la crisis manifiesta el círculo en el cual se mueve todo el modo de producción *con un movimiento inmóvil*»[41]. La contradicción se localiza entre los *efectos* de una *causa* que no es en absoluto, por sí misma, contradictoria. El desarrollo de producción de los efectos tampoco tiene nada de contradictorio. En el ejemplo que hemos puesto, ocurre que la propia tendencia a la bajada de los salarios (consecuencia de un aumento de las masas desempleadas dispuestas a trabajar por salarios menores a los existentes en un momento dado) implica un aumento de la tasa de ganancia y, con ello, un aumento del capital que se hace necesario reinvertir. Esta apertura de nuevos espacios para la inversión absorbe, a su vez, a una parte del «ejército industrial de reserva» y, con ello, detiene, e incluso podría llegar a invertir, la tendencia a la caída de los salarios. En todo caso, por mucho que se mantenga la tendencia, no está dicho en absoluto que un nivel bajo de salarios desemboque inevitablemente en una revolución y, mucho menos, que esta solo pueda tener un carácter socialista. Si el salario medio se sitúa por debajo del nivel mínimo de subsistencia, desde luego el «ejército industrial de reserva» tiene (por inanición) sus días contados y, con ello, cabría esperar un aumento de los salarios, pero, incluso si no fuese así, tampoco está dicho en absoluto que las masas desnutridas busquen siempre, de un modo necesario, la solución a sus problemas en un cambio de la estructura que los provoca y, mucho menos, que en la guerra de hecho que habría que librar para cambiar esa estructura (guerra, evidentemente, contra los beneficiarios de la misma, que lucharían, por lo tanto, para mantenerla) tengan que ganar necesariamente los perjudicados por la misma.

Así pues, estaríamos, más bien, ante una *tendencia* que obligaría a una dinámica específica, ante una tendencia que explicaría más que nada, por qué la dinámica del capitalismo es *la que es*, en lugar de *ser otra cosa*. Los *límites* del modo de producción capitalista son fijados, en efecto, por esa tendencia, pero esos límites no pueden ser superados por la tendencia misma. Son límites *interiores*:

41 Ob cit., p. 544.

«Decir que el modo de producción capitalista tiene límites interiores es simplemente decir que el modo de producción no es el "modo de producción en general", sino un modo de producción *delimitado, determinado*»[42]. En suma: los límites no son la ocasión de una *superación dialéctica*, sino la *especificidad* que hace capitalista al modo de producción capitalista. La cosa resulta ser mucho más platónica que hegeliana. De hecho, es muy significativo la cantidad de veces que Marx utiliza el concepto de «modo de producción» bajo expresiones del tipo «*lo que define* a una época histórica de la producción», «la *forma específica* de…», etc. Una vez más estamos ante el problema de aislar el significado de lo que parece ser un «poder definidor», el poder con el que «una estructura *define* a sus elementos».

Balibar tenía también razón cuando decía que cada vez que Marx alude a una contradicción, lo que tenemos no es tanto una *contradicción* como la puesta en juego de la *complejidad* del modo de producción capitalista[43]. Para pensar un supuesto tránsito a otro modo de producción nunca basta con los límites mismos del modo de producción capitalista, es preciso pensar la *sobredeterminación* de esos límites por otras realidades distintas. Bien es verdad que el hallazgo teórico que nos permite delimitar la *especificidad* del modo de producción capitalista, su consistir en esto y no en lo otro, nos permite plantear con fundamento la posibilidad de su superación. Pero ya no es por ningún dispositivo de inspiración hegeliana, sino por algo mucho más pedestre: el hecho de que el modo de producción capitalista tenga su especificidad, el hecho de que sea esto y no lo otro indica que no es *lo que pretende ser*, es decir, el «modo *general* de producción de la riqueza en sí en una de sus fases de desarrollo natural»[44]; y, por tanto, que puesto que es esto y no lo otro, puede también conseguirse que deje de regir «esto» y empiece a regir «lo otro». Es decir, el modo de producción capitalista es *un* modo de producción entre otros posibles, e igual que comenzó, puede también, por otros motivos, terminar.

42 *Ibid.,* p. 545.
43 Cf. *Ibid.,* p. 546.
44 *Idem*.

En resumen, y por utilizar la expresión del propio Balibar, era preciso sacar la conclusión de que «si los límites del modo de producción le son *interiores*, solo determinan lo que ellos *afirman* y no lo que *niegan*». Esos límites señalan la especificidad del capitalismo y determinan por qué el capitalismo es capitalismo y por qué no es, en cambio, otras cosas posibles (otros modos de producción posibles). Pero esos «límites» son incapaces de contener o determinar lo que hace posible esos otros modos de producción (los cuales también tendrán su especificidad, es decir, sus límites interiores). En una palabra: aquello en lo que consiste el capitalismo no contiene en su interior más que aquello en lo que consiste el capitalismo y no aquello en lo que consisten otras cosas en las que este podría, de pronto, desembocar. «Desembocar» en virtud de *otras* causas, entre las cuales se cuenta, naturalmente, la lucha de clases. Pero aquí estamos ya en otro nivel, porque no estamos estudiando ya una *estructura*, sino una *coyuntura*. Balibar remitió aquí oportunamente a uno de los artículos más esclarecedores de Althusser: «Contradicción y sobredeterminación»[45].

Felipe Martínez Marzoa, siguiendo una línea de lectura independiente de la que estamos trazando, comprendió también que, frente a lo que solía decirse de forma general en el ámbito marxista, uno no podía cansarse de insistir en este punto: Marx no descubre las «leyes del acontecer histórico», no descubre, de hecho, ninguna ley que ataña al *acontecer histórico*. Podría pensarse, por ejemplo, que la revolución proletaria estaría determinada por una ley de ese tipo, y que, en ese sentido, sería, así pues, «inevitable». «Ahora bien —nos dice—, si Marx creyese que la revolución era "inevitable", se hubiese sentado a esperarla, y no fue lo que hizo. Lo que ocurre es que Marx no "descubrió" ninguna clase "de leyes del acontecer histórico". O, para ser exactos, lo que trató de descubrir fueron las leyes internas del movimiento de la sociedad capitalista: "la ley económica del movimiento de la sociedad moderna" (…) y este tipo de análisis es, en Marx, rigurosamente sincrónico, no futurológico; cuando Marx expone las "tendencias", los "procesos" o, si se quiere,

45 «*Contradiction et Surdetermination*», en *Pour Marx*, ob. cit.

las “leyes” de esos procesos, lo único que hace es poner en conceptos la propia realidad que se está desarrollando ante sus ojos, desvelar, más allá de los datos empíricos, la estructura de esa realidad. Es muy fácil observar que, de las “leyes económicas” que Marx descubre, ninguna de ellas conduce al socialismo; todas conducen a un callejón sin salida del capitalismo, pero ninguna al socialismo. *Marx no dijo que el capitalismo no pudiese permanecer indefinidamente en ese callejón sin salida*; solo dijo que el callejón no tenía salida»[46]. El capitalismo puede ser «absurdo» a la luz de las leyes que Marx descubre, pero ellas son las leyes de ese absurdo y, sin el concurso de *otros* agentes, nada hay en ellas que indique que el absurdo no pueda ser absurdo por tiempo indefinido.

En orden a este tipo de consideraciones, quedaba invalidado cualquier proyecto de encontrar en el *concepto* de capital una interioridad preñada de un comunismo por venir. Marx habría hallado leyes *de la sociedad capitalista*, pero no leyes *de la historia*, en virtud de las cuales la sociedad capitalista, *obedeciéndose a sí misma, obedecería más bien, a la inevitabilidad legal del curso histórico.* Y al apartarse de este último proyecto teórico, Marx se habría apartado, sobre todo, del recurso teórico que de forma más natural tenía a su mano para resolverlo: el recurso a una lógica dialéctica, el recurso a una especie de Hegel «materializado» o «puesto sobre sus pies». Pues, en efecto, era la dialéctica hegeliana la que mejor habría resuelto el problema, si el problema hubiera sido algo así como el de resolver el modo en que cada pueblo o cada modo de producción histórico, logra convertirse en otro a fuerza de coincidir consigo mismo.

> En el fondo, bastaba leer bien a Hegel (lo que, ciertamente, no era cosa fácil) para saber que ese efecto no podía ser logrado «en versión materialista»; pues todo Hegel consiste en demostrar (y lo demuestra bien) que solo el *espíritu* es capaz de «ser lo mismo en su ser otro» y de «seguir siendo lo mismo incluso siendo enteramente otro», pues, en verdad, «no hay nada que sea enteramente otro para el espíritu»[47]. Es cierto que esto no se entiende fácilmente,

46 *De la revolución,* ob. cit., p. 12.

47 *Encyclopädie der Philosophischen Wissenschaften*, § 94 Ztz y § 96 Ztz.

> porque Hegel no se entiende fácilmente. Pero, por eso mismo, no se le puede poner fácilmente «sobre sus pies». Sea lo que sea lo que Hegel viene finalmente a demostrar, podemos apostar a que hay una cosa que sí que demuestra bien: que si la realidad es dialéctica, «solo lo espiritual es real»[48].

La cosa quedaba todavía más clara atendiendo a la primera de las transiciones que aludimos: las relaciones entre el modo de producción capitalista y la sociedad feudal de cuyas entrañas parecía haber surgido. Este paso histórico lo comentaremos despacio en la segunda parte de este libro, pero podemos adelantar algunos resultados. Aquí también salta a la vista que «allí donde una "lógica dialéctica" resolvería bien el problema, Marx se atiene obstinadamente a principios lógicos no dialécticos»[49]. En el capítulo sobre la acumulación primitiva del capital, lejos de encontrar una ley que resuelva con elegancia el tránsito al modo de producción capitalista, Marx nos relata un conjunto de historias exteriores e independientes entre sí, historias que se *encontraron* en un espacio común, generando una *combinación* de la que ninguna de ellas estaba preñada. En ningún sentido ocurre que la *prehistoria del capital* se confunda con la *historia del modo de producción feudal.* Este nuevo orden económico, nos dice Marx, «salió de las entrañas del orden económico feudal; la disolución de uno desprendió los elementos del otro»[50]. Balibar tenía razón al resaltar la importancia crucial de que el tránsito fuera pensado por Marx no al nivel de las *estructuras*, sino al nivel de los *elementos*[51]. La evolución de la estructura feudal no alumbra la estructura-capital, sino que se resuelve en su disolución. Es esta disolución la que deja en estado «flotante» para la historia una serie de *elementos* que al entrar en nuevas relaciones van a convertirse en el proletariado y el capital. Es relevante, además, que Marx aborda la prehistoria de estos dos elementos *separadamente*, demostrando la independencia de los caminos de formación de cada uno.

48 *Fenomenología del espíritu,* ob. cit., p. 19
49 *Lire Le Capital,* ob. cit., p. 521.
50 MEGA, II, 8, p. 669.
51 Ob. cit., p. 529.

Solo con esta independencia tomada por base puede Marx pasar al examen de las distintas interrelaciones en la que ambas historias se disputaron la materialidad finita puesta en juego por la historia. Marx nos relata, en suma, una complicada *coyuntura*.

Si la prehistoria del capitalismo no coincide con la historia del modo de producción feudal eso quiere decir que no son las leyes de este modo de producción las que han evolucionado dialécticamente, en virtud de sus contradicciones internas, hasta transformarse en aquella «ley económica de la sociedad moderna» que Marx pretende haber aislado en *El capital*. Veremos más adelante que, en realidad, Marx *deduce* esa ley a partir de un lugar muy distinto y siguiendo un camino teórico en el que el modo de producción feudal ni siquiera es aludido. Y respecto al desarrollo *histórico real* en el que se configuró la sociedad capitalista, veremos cómo, en efecto, Marx se limita a *contar una historia*: la historia de cómo el feudalismo se descompuso de tal manera que liberó ciertos elementos que, tras «flotar» a la deriva en el escenario histórico, vinieron luego a *encontrarse* y *combinarse* en una especie de «hallazgo estructural».

Esto es de inmensa importancia: tras eso que nombramos con la palabra *historia* nos encontramos *coyunturas* y no, precisamente, *leyes*. Son los distintos modos de producción los que, en todo caso, serán regidos por leyes, por sus propias leyes, es decir, son ellos los que están regidos por su propia *consistencia*, por «aquello en lo que consisten» (su «estructura», su «forma», o si se quiere, su *eîdos*). En los momentos de crisis históricas graves, en las que los modos de producción aparecen parcialmente desestructurados o en proceso de formación, o ensamblados con supervivencias de otros modos de producción ya desaparecidos de forma general, la historia misma sigue sin ser otra cosa que el escenario inerte en el que se dan cita todas esas realidades y todas esas determinaciones. Decir entonces que la historia exige esto o lo otro, que es ella la que transformará una realidad en otra, o en general, cualquier juicio que haga de la historia el sujeto de determinados predicados o de determinadas leyes, sería tanto como pretender que la física pudiera conformarse en algún momento con decir que las piedras caen o que los gases se expanden… «por naturaleza». El concepto de «historia»

se convertía así, al igual que había ocurrido —en realidad solidariamente— con el concepto de «hombre», en un obstáculo epistemológico para la historiografía y las investigaciones del espacio histórico en general.

> La interpretación dialéctica de *El capital* intentó también hacer jugar un importante papel a lo que se llamó la ley tendencial de bajada de la tasa de ganancia. Esta supuesta ley auguraba que el capitalismo, al verse obligado a invertir cada vez más en maquinaria y materias primas en comparación con el capital invertido en salarios, estaba abocado a tasas de ganancia cada vez menores. De este modo, la única manera de aumentar la tasa de ganancia a título particular, provocaba inevitablemente una bajada de la tasa de ganancia de la clase capitalista en general. Esta «contradicción» despertó muchas esperanzas en la tradición marxista, ninguna de las cuales se vio corroborada en los hechos. En su momento (11.2.1. «Ley de la bajada tendencial de la tasa de ganancia»), veremos aquí que la supuesta ley es, en realidad, muy poco creíble.

3.3.5. La economía y las filosofías de la historia

Así pues, en el tránsito de una estructura a otra no encontramos una *ley* sino, más bien, una *coyuntura*, un lugar de encuentro contingente entre cosas distintas. He aquí por qué, instintivamente, el articulista ruso recurría a mencionar «la vida económica» en este punto. Era la manera de nombrar una especie de territorio sin ley, un vacío estructural, en el que los hechos pesan más que la ley, lo fáctico más que lo estructural. Siguiendo con la comparación que hicimos antes, es como si de pronto una conversación llegara a un punto en el que las frases tuvieran más peso que la gramática, de modo que tras pronunciar determinados sonidos irreconocibles, todos se encontraran hablando una lengua distinta (ello podría ocurrir, por ejemplo, en una torre de Babel en la que la conversación estuviera distorsionada por ruidos y sincretismos lingüísticos de todo tipo, de modo que empezara a no distinguirse lo que pertenece a la propia lengua o a la de los demás, lo que son errores gramaticales de lo que son las normas, lo que son excepciones de lo que son leyes).

Sea como sea, según esta interpretación del texto de Marx, los hilos de continuidad entre los modos de producción quedaban rotos. Ya no era posible considerar que los distintos modos de producción fueran momentos de la *evolución general* de algo así como «la economía». Y aunque esto era algo que la tradición marxista solía aceptar —puesto que formaba parte de la crítica explícita de Marx a los economistas burgueses, que veían al capitalismo germinar desde la prehistoria—, la sorpresa es que la cosa no se volvía más verosímil por considerar que la evolución en cuestión, la continuidad entre los distintos modos de producción, fuera «dialéctica». Dialéctica o no, lo que no había era una continuidad que permitiera afirmar que cada modo de producción estuviera preñado del modo de producción que lo sustituiría históricamente. En el tránsito entre los modos de producción no predominaba una «gramática más profunda», sino, todo lo contrario, lo que predominaba ahí era la facticidad, lo contingente, lo estructural. Era una manera de decir que —contra lo que Hegel afirmaba— no existía algo así como un plan de la historia, una Providencia o un destino. Hay sujetos en la historia, pero la historia misma no es un sujeto más profundo. Marx no podía haber descubierto las leyes de la historia, porque no hay leyes de la historia: hay leyes de las cosas históricas que se encuentran unas con otras en el espacio de lo histórico.

Es en este punto en el que Marx se separa, en un mismo movimiento, de la pretensión de elaborar una economía «en general» y de la tentación de elaborar una nueva filosofía de la historia. Actualmente, la economía es una carrera universitaria, una asignatura, una disciplina que pretende ser científica. Hay multitud de manuales que se llaman, simplemente, «Economía». La obra de Marx se llama, en cambio, *El capital*. El capitalismo es, para Marx, un modo de producción entre otros que han existido históricamente o que pueden llegar a existir. No es algo así como «el modo de producción en general» que ahora habría llegado a una etapa madura de su desarrollo. Marx se niega a considerar al capitalismo germinando desde la prehistoria, como si no fuese otra cosa que la «economía humana» que se ha desarrollado según sus leyes naturales. En la historia de la humanidad no existe algo así como la «economía humana en general».

Marx rompe, por tanto, con el modo de razonar de la economía que, estudiando el capitalismo, pretende estar estudiando la economía sin más. Actualmente es de lo más normal ver a los economistas montar el capitalismo desde la prehistoria, como si desde entonces no hubiese habido más que una evolución natural, conforme al desarrollo de las fuerzas productivas. Imaginemos una aldea en la que todos son pescadores. Podríamos llamar «tipo de interés» a la cantidad de peces que están dispuestos a renunciar a pescar hoy para fabricar una red con la que pescar peces más eficazmente mañana. Basta desarrollar con arreglo a la lógica económica este punto de partida y un poco más allá te topas con la United Fruit Company o con Halliburton y Donald Rumsfeld. Estas «robinsonadas» ya fueron muy duramente criticadas por Marx. Tras ellas se esconde la pretensión de que el capitalismo no sea sino la única economía posible para el ser humano, de modo que pueda llegar a decirse que luchar contra el capitalismo es, en realidad, como pretender enfrentarse a las leyes de la naturaleza. El socialismo sería, así pues, sencillamente antinatural, sería un empeño —a la postre vano y destinado lógicamente al fracaso— por contradecir con políticas estatales y con distorsiones humanas el curso natural de las cosas en la historia.

Lo grave fue que el marxismo acabó desembocando en la misma conclusión, aunque lo hizo por la vía de la dialéctica. La dialéctica, en principio, parecía más bien un antídoto contra esta forma de ver las cosas, pues el primado de la contradicción parecía introducir una discontinuidad entre los modos de producción. Ahora bien, la dialéctica establecía también una continuidad entre ellos, solo que mucho más difícil de interpretar. Por supuesto, para descifrar el misterio de esta continuidad ya estaba en cada caso la ortodoxia oficial de los partidos comunistas. Ahora había que decidir, por ejemplo, si los tiempos estaban ya maduros para el socialismo o si había más bien que concentrar las fuerzas en un pacto con la burguesía que afianzara la industrialización. Si había que optar por la ruptura o por la reforma, por la revolución o por la socialdemocracia. Fuera como fuere, la economía humana era, también en este caso, la que tenía que ser, desde la prehistoria hasta nuestros días, según una evolución sometida a unas leyes dialécticas no menos inexorables

que las pretendidas por la economía burguesa. Se trataba tan solo, en todo caso, de saber si el proceso en cuestión caminaba hacia el paraíso mercantil del librecambio, o si más bien conducía inexorablemente hacia el comunismo.

Del mismo modo que el FMI y el BM razonan como si su papel fuera ayudar a la historia a desarrollarse según sus leyes propias más naturales, los partidos comunistas se concebían a sí mismos —en no pocas ocasiones— como los auxiliares del inevitable curso dialéctico de la historia. Lo que la continuidad dialéctica tenía aquí de especial es, como decimos, que su interpretación podía ser manipulada con mucha más facilidad. Al fin y al cabo, de una contradicción se puede seguir cualquier cosa. No desde luego de la contradicción hegeliana, que es muy determinada y precisa. Pero los errores y las contradicciones de las políticas del partido no tenían nada de hegelianos. Muchas veces eran, sin más, fruto de la incompetencia y de la traición. Ahora bien, al partido le venía muy bien disfrazar todo ello con una retórica hegeliana. Si hoy había que fusilar a la misma gente que ayer se había condecorado, no se trataba de una ignominia, una traición o un simple cambio de opinión. Se trataba de una evolución dialéctica, de una mutación de la tesis en antítesis, de una negación de la negación; se trataba, en suma, de que aquellos pobres diablos se habían quedado atrás en el curso dialéctico de la realidad. La dialéctica acabó por ser, así, la mejor estratagema para encubrir los errores y los crímenes del partido.

Frente a la «economía general» de los economistas neoclásicos y frente a la «teoría dialéctica del curso de la historia», hay que reparar mil y una vez en los motivos que pudieron llevar a Marx a concentrar los esfuerzos de toda una vida en escribir una obra que no trataba de «la economía» o de «la historia», sino del capitalismo de la sociedad capitalista, es decir, de «el capital». No cabe duda de que, según fueron pasando los años, Marx fue cada vez más y más consciente de que lo que en realidad estaba estudiando era aquello que hacía capitalista a la sociedad moderna, y que eso no le acercaba ni un paso a las supuestas leyes del discurrir histórico.

Marx no se dedica a hacer dialécticamente lo mismo que la economía burguesa hace a su manera. Al romper con la continuidad

entre los modos de producción, Marx rompe, en realidad, con un presupuesto inconfesado de la economía convencional, un presupuesto en el que se esconde toda una filosofía de la historia. Lo que hizo Marx fue denunciar los presupuestos metafísicos latentes en la economía. Denunciar toda una filosofía de la historia que latía escondida —y que sigue latiendo hoy— tras tanta supuesta modestia positivista y tanta supuesta neutralidad científica. Pero, por eso mismo, no puede haber una jugada más nefasta que erigir la figura de Marx en el pedestal de la historia de la filosofía, atribuyéndole el mérito de haber fundado una filosofía de la historia que esta vez sería materialista, dialéctica y revolucionaria. Lo propio de cualquier filosofía de la historia es restablecer los hilos de continuidad entre los modos de producción, convirtiéndolos en momentos —quizá dialécticos— de la «economía natural humana». Se trata de todo lo contrario de aquello en lo que Marx se esforzó sin descanso, al menos desde 1857: la delimitación del capitalismo en su especificidad, la identificación del capitalismo como tal a diferencia de otros modos de producción reales o posibles, la *separación*, en definitiva, de *aquello en lo que consiste el capital*. El esfuerzo de Marx, en el que invierte todas sus energías, se dirige a arrancar de las garras de la historia la *forma capital*, la *estructura capital*, *aquello en lo que consiste el capital*, pues, sumergida en el flujo histórico, esa estructura aparece siempre mezclada con mil realidades distintas que no dejan ver claro. Si Marx hubiera podido meter el capitalismo en un laboratorio y estudiarlo como un *sistema cerrado*, lo habría hecho sin dudarlo. Ya vimos que esto no era posible. Pero no por eso sus pretensiones científicas iban en distinta dirección. Y mucho menos en la dirección contraria de las filosofías de la historia, buscando integrar el capitalismo en el flujo más profundo de una realidad más esencial.

Tras la filosofía de Hegel, había llegado la hora de las filosofías de la historia. Pero Marx rompió muy pronto con ese mundo. Mientras los filósofos se ocupaban de la historia, él comenzó a ocuparse del capital. En realidad, por ese camino se aproximaba mucho más al trabajo de los historiadores. Pues, en efecto, la historia también necesitaba liberarse de las filosofías de la historia para afianzarse como disciplina científica.

3.3.6. La comprensión del tránsito

Lo que venimos planteando no debe hacernos creer que respecto a la prehistoria del capitalismo solo cabe un mero relato empírico. Es cierto que lo que hace Marx es demostrar que el feudalismo y el capitalismo solo pueden ser comprendidos en un plano sincrónico, estudiando la consistencia necesaria de su permanencia y sin encontrar en ella ningún traspaso del uno al otro. Lo que *define* el carácter capitalista de una formación social es una estructura capaz de dar cuenta de una supuesta reproducción *eterna* de las mismas condiciones. Ella es la que hace, por ejemplo, que el capital *sea* capital. Si, pese a todo, la sociedad capitalista tiene o puede tener un fin, ello será en la medida en que en la historia se dan cita otras estructuras capaces de disputarse el espacio histórico *en una sincronía más general*. Siempre hay, por ejemplo, en cada formación histórica, una *coexistencia* de varios modos de producción. Pero si es posible encontrar esta «sincronía más general» que habría de ser capaz de desestructurar lo que el capital estructura, eso no impide que lo llamado a disolverse *sea*, precisamente, capital y no cualquier otra cosa, y de este *ser* puesto en juego para desaparecer, solo puede dar razón una estructura capaz de explicar —en un sentido ciertamente muy platónico— la permanencia *eterna* de semejante realidad. De la propia disolución, sin embargo, tiene que dar cuenta una sincronía más amplia, capaz de hacerse cargo de otros «poderes definidores» y capaz de definir esa situación como un *tránsito*.

Quizás unos breves apuntes puedan valer para entendernos en este punto[52]. Marx estudia aquello que hace capitalista a la sociedad capitalista, es decir, la estructura que por sí misma podría convertir el capitalismo en un efecto eterno; pero Marx no se ocupa (al menos directamente) de los dispositivos estructurales que logran hacer de la sociedad capitalista, precisamente, una *sociedad*. Porque, pese a que el capitalismo se lo pone a veces muy difícil, la sociedad capitalista logra ser, pese al capitalismo, una *sociedad* capitalista.

52 Para un tratamiento más amplio, cf. Fernández Liria, *Sin vigilancia y sin castigo*, Madrid, Ediciones Libertarias, 1992.

En el engendro estructural de la sociedad moderna, en su sincronía *general*, si esta pudiera trazarse, se dan cita, obviamente, un número impresionante de matrices estructurales capaces de generar «sociedad» ahí donde el mercado de capitales es impotente para generar otra cosa que «mercado». Hay, por ejemplo, un sinnúmero de dispositivos, algunos de los cuales los arrastra el hombre desde el neolítico, que son capaces de generar un «efecto-cultura», del que una antropología de la sociedad moderna tendría que ocuparse. Estos dispositivos, como por ejemplo las relaciones del parentesco, coexisten con el capitalismo y tienen que *ensamblarse* con él de una forma u otra. El ensamblaje entre el capitalismo y el patriarcado, por ejemplo, es un tema imprescindible para las investigaciones del feminismo.

Lo que tenemos, pues, es una sociedad capitalista estudiada por Marx «en tanto que capitalista», pero en la cual se dan cita un sinfín de dispositivos que nada tienen que ver con él, aunque todos tengan que ensamblarse con él de un modo u otro. Ahora bien, debemos señalar que el capitalismo constituye una estructura tan invasiva que, una vez se disparan sus mecanismos de producción y reproducción, le corresponde necesariamente el intento de imponerse como estructura dominante y de someter a una relación de subordinación a las otras estructuras con las que tiene que ensamblarse. Para comprender esto basta reparar, por ejemplo, en que, como veremos más adelante, al capitalismo le corresponde —atendiendo a sus propias leyes y a menos que se interpongan en su camino fuerzas contrarrestantes lo suficientemente potentes— la tendencia a imponer jornadas de trabajo tan descomunalmente largas que a duras penas dejen espacio (o tiempo) para que el resto de estructuras impongan sus efectos. Ciertamente, si el capitalismo, como nos recuerda Marx, en ausencia de regulaciones legislativas, impone jornadas laborales que no permiten ni ir a misa los domingos, ni cuidar a los hijos, ni coincidir con el marido, es fácil comprender que el espacio de actuación del entramado religioso o de la estructura patriarcal podría incluso quedar reducido a los elementos concretos que resultasen funcionales para el capitalismo mismo. Sin embargo, en absoluto sería imposible que ocurriera (y de hecho ocurre) que hubiese sociedades con una consistencia cultural tan densa o con una estructura

patriarcal tan férrea que determinados mecanismos de producción capitalista no pudiesen cobrar cuerpo más que subordinándose a ellas. En este sentido, debemos reparar en que una cosa es decir que a la «estructura capital» le corresponda, atendiendo a sus propias leyes, una vocación expansiva dispuesta a imponer su primacía frente a cualquier otra estructura con la que pudiera ensamblarse, y otra cosa distinta sería afirmar que se trata de algo que, con independencia de las condiciones históricas, el capitalismo es capaz de lograr necesariamente. En cualquier caso, lo que nos interesa señalar aquí es que se trata de una cuestión de naturaleza distinta la pregunta por las leyes que rigen cada una de las estructuras en su funcionamiento interno y la cuestión de cómo se articulan y se ensamblan entre sí, en distintos sistemas de subordinación posibles, las diferentes estructuras en la constitución de cada sociedad concreta.

Marx estudia al capitalista y al terrateniente, al obrero y al campesino, en tanto que «personificación de categorías económicas». Pero un obrero (igual que un terrateniente), es muchas cosas más, además de ser un obrero. Si se le arroja desde un andamio, por ejemplo, se descubre que está sometido a un montón de leyes que nada tienen que ver con el capitalismo, como, por ejemplo, la ley de la gravedad. Pero, además de ser obrero, puede ser también un padre de familia, con siete hijos que alimentar. Esta condición no tiene nada que ver con el capitalismo. Tiene que ver, por ejemplo, con el hecho de que la reproducción de la fuerza de trabajo, sigue siendo una reproducción sexuada, pues los obreros no son producidos en fábricas, sino paridos en el seno de algo parecido a una familia. El capitalismo no ha estado nunca en condiciones de prescindir de la familia, aunque haya estado muy cerca de ello. Ahora bien, esta condición de ser humano con familia numerosa agobiado por el hambre de su condición biológica (que tampoco tiene nada que ver con el capitalismo) puede ensamblarse bastante mal con la condición capitalista que define a ese ser humano como obrero. Y puede entonces que ese obrero, se haga, por ejemplo, comunista, y decida hacer una revolución que dé al traste con la condición capitalista que está continuamente determinando —como gustaban de decir los marxistas— «en última instancia» su condición biológica, su condición cultural,

familiar, religiosa, e incluso, su condición de grave que puede caerse de un andamio.

Por supuesto que, en este sentido, el comunismo habría sido «revolucionario en lo económico» para poder ser *conservador* a nivel humano, biológico o social[53]. «El pueblo —decía Chesterton— nunca puede rebelarse si no es conservador, al menos lo bastante como para haber conservado alguna razón para rebelarse»[54]. En efecto, no hay nada que pueda competir a revolucionario con el capitalismo. La metáfora de Benjamin, que comparó al socialismo con el freno de emergencia de un tren que marcha enloquecido hacia el abismo, es, ciertamente, muy reveladora. Es muy seguro que para detener al capitalismo hace falta una revolución. Pero se trata, ante todo, de parar a la mayor fuerza revolucionaria que haya existido jamás, una fuerza que ha dado al traste, por una parte, con consistencias humanas muy elementales y básicas, algunas de las cuales venían conservándose desde el Neolítico, y, por otra parte, con instituciones jurídicas o políticas que eran cristalización de la actividad racional de los seres humanos. Muchas veces, si hay que ser revolucionario es para poder ser conservador y reformista, para poder decidir lo que merece ser conservado y lo que merece reformarse.

Sea como sea, el capitalismo de la sociedad capitalista tiene que ensamblarse de continuo con todos aquellos dispositivos que la convierten, al mismo tiempo, en una sociedad. Y, muchas veces, esa articulación se vuelve difícil o sumamente crítica, hasta el punto de que, en un momento dado, la situación general podría anunciar un cambio más sustancial.

Un «imposible ensamblaje» puede, en efecto, definir a una determinada situación como un *tránsito* a otro orden distinto. Pero aquí se ve claramente que para definir el tránsito ha sido precisa la descripción de una complicada *coyuntura* en la que determinadas consistencias encajaban mal entre sí. Lo que hemos hecho ha sido trazar una sincronía más amplia. En esta sincronía se dan cita dispositivos que pertenecen a modos de producción anteriores, otros

53 Cf. el Prólogo de Santiago Alba Rico a G.K. Chesterton, *La taberna errante*, Madrid, Acuarela Libros, 2004.

54 *Lo que está mal en el mundo,* Barcelona, Acantilado, 2008, p. 243.

que son quizá inevitables desde un punto de vista antropológico, otros que lo son, desde luego, desde un punto de vista natural o biológico, etc. Y en particular, en el caso de la sociedad moderna (determinada «en última instancia» por el capitalismo que la convierte en la «sociedad *capitalista*») hay algo especialmente interesante, en tanto que es precisamente el *quid* de la cuestión de nuestra herencia ilustrada: la sociedad moderna se ha levantado sobre la base de un proyecto que pretende acoplar todo este amasijo de realidades (incluido el capitalismo mismo) con un lugar vacío de todas ellas, el lugar de una «ciudadanía conforme a derecho», lo que la Ilustración llamó el «lugar de cualquier otro», es decir, una patria de los seres racionales. Es la pretensión de que todo ese conglomerado de realidad que es la sociedad capitalista tiene que estar, en virtud de su carácter moderno, «en Estado de derecho», tiene que constituir un Estado de derecho.

He aquí el problema de ensamblar capitalismo e Ilustración en la realidad de la sociedad moderna, un problema que, como veremos en la Segunda Parte de este libro, va a resurgir con fuerza en el corazón mismo de *El capital,* en un sentido, además, que la tradición marxista nunca se tomó suficientemente en serio.

Si, por demás, ocurriera —como a todas luces parece ser el caso— que el capitalismo es radicalmente incompatible con el derecho, es decir, con las exigencias prácticas de la razón, habría que concluir que la sociedad capitalista no logra ser sociedad más que a costa de contarse a sí misma, todos los días, una gigantesca mentira. Y, a lo mejor, la consistencia religiosa, mítica o ideológica de esa mentira se ensambla con las necesidades del capitalismo de muy distintas maneras, unas veces mejor, otras peor, unas bajo una forma liberal, otras bajo formas fascistas o totalitarias. En todo caso, el capitalismo no puede funcionar enteramente al margen de lo que podríamos llamar una «ilusión de ciudadanía», es decir, sin vestirse a traición con los ideales políticos de la Ilustración. Los autores de este libro nos hemos ocupado extensamente de ello en *Educación para la ciudadanía* (2007). No obstante, la Segunda Parte hace gravitar toda la interpretación de *El capital* a partir de este problema, mostrando que no solo no es cierto que Marx se desembarazara del

proyecto político ilustrado para considerarlo una mera superestructura del capitalismo, sino que, en realidad, ancló en él los cimientos más sólidos de su crítica de la economía política.

> La sociedad capitalista es un engendro estructural en el que se ensamblan dos tipos de dispositivos completamente distintos. Aquello que hace capitalista a la sociedad capitalista no es lo mismo que aquello que la hace sociedad. Esto se entiende fácilmente si pensamos en los motivos por los que somos comunistas los que somos comunistas. Si somos radicalmente anticapitalistas es porque estamos seguros de que la consistencia del capitalismo obliga a la sociedad a constituirse en una especie de periferia estructural, en una especie de dimensión basura. Con una tosca metáfora, se podría decir que el capitalismo ocupa demasiado sitio para que la sociedad pueda desenvolverse a sus anchas. El capitalismo es un sistema de producción que tiene sus propias necesidades y estas no tienen por qué coincidir con las necesidades sociales o humanas de los que habitan la sociedad capitalista, y mucho menos aún con las exigencias de la razón práctica que serían capaces de conformar una sociedad en «Estado de derecho». Para dar libertad al dinero, durante todo el siglo XX, hubo que encarcelar a la gente. Estas palabras de Eduardo Galeano referidas a América Latina ilustran muy bien el chantaje al que el capitalismo somete a la sociedad.
>
> La sociedad capitalista no solo es capitalista, es también sociedad. Y pretende, en efecto, ser la sociedad «moderna», es decir, una sociedad en «Estado de derecho». Ahora bien, en el engendro estructural que conforma toda sociedad, moderna o no, se dan cita muchas otras consistencias que tienen que ver algunas con requerimientos naturales inevitables (como la infancia y la reproducción sexuada) o con modos de producción muy antiguos que, sin embargo, sobreviven por diversas razones. Santiago Alba Rico, en sus obras *Las reglas del caos. Apuntes para una antropología del mercado* (1995) y *La ciudad intangible* (2002) ha mostrado los oscuros caminos por los que una sociedad regida por el mercado de capitales, logra ser, pese a todo, una «sociedad *de hombres*», en la que, por ejemplo, la categoría de fuerza de trabajo *personificada* no puede evitar acoplarse con un indigenismo muy peculiar, y el concepto, en principio puramente económico, de «reproducción de la fuerza de trabajo» se ve forzado a ensamblarse con el parentesco, la familia,

la realidad tribal, la lengua materna y la nación, mostrándose, en definitiva, que en la sincronía general de la sociedad capitalista no puede obviarse la profunda eficacia estructural de que sus habitantes sean además de obreros o capitalistas, «indígenas tribales» capaces de producir una maraña de tejidos rituales y simbólicos de los que solo una antropología del mercado bien hecha —y que Marx jamás pudo ni tan siquiera indicar— podría dar cuenta algún día. Sobre el difícil ensamblaje entre sociedad, capitalismo y derecho que caracteriza a la sociedad moderna, cf. también Fernández Liria, *Geometría y Tragedia* (2002).

3.3.7. El antievolucionismo de Marx

En los dos últimos capítulos del Libro I de *Das Kapital* —*La llamada acumulación originaria* y *La teoría moderna de la colonización,* que comentaremos en el segundo volumen a su debido tiempo—, Marx nos describe la genealogía de los elementos que, desprendidos de la disolución del modo producción feudal, se combinaron para formar la nueva edad capitalista.

En primer lugar, hay que dar cuenta de cómo llegó una población mayoritaria de campesinos independientes o siervos de la gleba a transformarse históricamente en el proletariado moderno. Se trata del proceso por el que, por una parte, la población queda separada de sus condiciones sociales de existencia: el momento de la *expropiación originaria* que transformó a la población en una masa de desocupados, por primera vez *libres* de todas las servidumbres de su anterior pertenencia a la comunidad. Por supuesto que esa pertenencia a la comunidad conllevaba un sinnúmero de servidumbres tribales, religiosas, feudales, etc. Con todo, esa pertenencia era la garantía de acceso a las condiciones comunales de existencia, la garantía que daba acceso a la tierra y que, por lo tanto, garantizaba, mal que bien, la subsistencia. Para crear el proletariado urbano era preciso destrozar ese tejido comunitario y arrojar a las masas campesinas a los grandes centros industriales. Se trata de la historia de la separación entre el trabajador y sus medios de producción, proceso en el que la población se liberaba de un golpe de sus servidumbres feudales *al mismo tiempo que de sus condiciones de subsistencia*.

Ahora bien, la bolsa de población así «liberada» no es en absoluto el proletariado moderno, sino una muchedumbre de mendigos que habían visto desintegrarse su modo de producción a la vez que sus lazos serviles comunitarios. De esta masa de población superflua tuvieron que ocuparse todo tipo de instituciones de beneficencia seglar y eclesiástica. Es tan solo por el *encuentro* con el «hombre de los escudos» —el cual se ha constituido por otras vías, estudiadas por Marx *separadamente*— por lo que esta masa informe desgajada del antiguo régimen se transforma en la nueva clase social proletaria. Ni la historia del capital «originario» (historia del capital usurario, del capital mercantil, de la expoliación de los bienes eclesiásticos, etc.) nos entrega al «trabajador libre» (al proletariado), ni la formación del proletariado nos entrega al capitalista como si se tratase de la otra cara del mismo proceso histórico. Ambos elementos no hacen otra cosa, en principio, que compartir una determinada coyuntura histórica. El encuentro entre ambas realidades es descrito por Marx como un «hallazgo» estructural que generará un nuevo modo de producción.

Como afirmó Balibar, «este hallazgo, evidentemente, no implica ningún azar; significa que la formación del modo de producción capitalista es totalmente indiferente al origen y la génesis de los elementos que necesita, "encuentra" y "combina"»[55]. La antigua estructura no se transforma por sí misma para dar lugar a una nueva edad; por el contrario, *desaparece* como tal, poniendo en libertad unos elementos que se combinarán generando una nueva configuración de la que la anterior no estuvo jamás preñada y que tampoco conservará superada en su interioridad. También en esta ocasión tuvieron razón Althusser y Balibar, al distinguir tajantemente la historia marxista de la hegeliana mediante la constatación de la *ausencia radical de memoria* que caracteriza a la primera.

En suma, es importante señalar el carácter «radicalmente *anti-evolucionista* de la teoría marxista de la historia de la producción y la sociedad»[56]. En ella no encontramos «ni *movimiento de diferenciación*

55 *Lire Le Capital,* p. 534.
56 Ob. cit., p. 454.

progresivo de las formas, ni incluso *línea de progreso* cuya "lógica" se emparentaría con un destino; Marx nos dice claramente que todos los modos de producción son *momentos históricos*, no nos dice *que estos momentos se engendran unos a otros*: por el contrario, el modo de definición de estos conceptos fundamentales excluye esta aparente solución»[57].

> En los años setenta se convirtió en un lugar común acusar a la llamada escuela «estructuralista» (en la que se incluía —pese a sus protestas— al «estructuralismo marxista» de Althusser, Rancière o Balibar) de haber suprimido el devenir, de ser incapaz de pensar el tránsito histórico y de eliminar del marxismo la dimensión del futuro. Ya hemos visto que en absoluto era así. El predominio de los análisis sincrónicos no implicaba para nada que el futuro se volviera inaccesible. Al contrario, en realidad, el futuro es inaccesible en la concepción hegeliana de la historia, pues, para Hegel, la teoría no puede jamás «saltar por encima de su tiempo». El presente hegeliano es siempre una totalización sin exterioridad en la que la teoría se ahoga a fuerza de inmanencia. Es el tributo inevitable de cualquier historicismo consecuente. El caso es muy distinto desde la perspectiva estructuralista. El presente es ahí una articulación de estructuras diferentes que no tienen por qué tener ninguna relación de inmanencia entre sí. Lo que «escapa a la estructura» —ya se comentó esto más arriba— no es un residuo inabordable de riqueza infinita, sino una realidad definida por otras consistencias estructurales más o menos compatibles o incompatibles con la estructura en cuestión. Y en cuanto a la posición de lo teórico, el radical antihistoricismo de Althusser —lo mismo que el de Husserl— había roto por completo las amarras que anclaban a la teoría en la realidad, rebajándola a algo así como un epifenómeno de esta (una «superestructura»). Eso no impedía, por supuesto, establecer al mismo tiempo una teoría materialista de lo teórico, en atención a sus condiciones materiales de existencia[58].

57 *Idem.*

58 Un tratamiento más amplio de este asunto puede hallarse en Fernández Liria, *El materialismo*, ob. cit.

3.3.8. En palabras de Marx

La lectura detallada de los dos últimos capítulos del Libro I de *El capital*, deja pocas dudas respecto a la importancia y la exactitud de esta interpretación. Más adelante pondremos manos a la obra para comprobarlo.

Si tuviéramos razón en lo que llevamos planteado, habría que sacar conclusiones bastante más radicales de las que Althusser y Balibar pudieron airear en su momento. Marx no habría ni encontrado ni buscado leyes generales de la historia. Tampoco habría logrado poner en marcha un dispositivo por el cual las leyes de cada momento histórico serían, al mismo tiempo, las leyes del transcurrir histórico. Pero esto es precisamente lo más importante: pues aquel «dispositivo» habría sido, nada más ni nada menos, que el famoso método dialéctico. Así pues, al renunciar a hacer una teoría general de la historia, Marx habría renunciado, en realidad, al método dialéctico mismo. Ni que decir tiene que la tradición marxista hizo en los dos casos exactamente lo contrario: implantó escolásticamente el materialismo histórico como si se tratará de una teoría general de la historia e imaginó una filosofía a la medida de Marx, a la que llamó «materialismo dialéctico». El libro de Montserrat Galcerán, *La invención del marxismo* (1997), puede resultar muy clarificador a cuantos se pregunten cómo fue que pudo ocurrir una cosa así.

Y el caso es que, el propio Marx (quien, hasta el momento, es verdad, no parece habernos facilitado las cosas con sus declaraciones respecto a lo que está haciendo en su obra) se había pronunciado en ocasiones de forma muy radical, aludiendo a los dos últimos capítulos del Libro I para hacer notar su decidida negativa a asumir el dudoso mérito de haber fundado una ciencia de la evolución histórica. En la larga polémica sobre el porvenir de la comuna rural rusa, en la que tanto Marx como Engels se vieron involucrados repetidamente, se había planteado el problema de si Rusia debía empezar por destruir la *commune rurale* para pasar al régimen capitalista o si, por el contrario, podía —sin experimentar las torturas de este régimen— apropiarse de todos sus frutos dando desarrollo a sus propias condiciones históricas, de modo que, precisamente, esta reliquia neolítica sirviera de base para la construcción del comunismo.

Rusia era, de manera absolutamente general, una inmensidad rural. Por otro lado, de las comunidades rurales rusas no se podía decir ni siquiera que estuvieran en una etapa histórica feudal. Así pues, ¿cómo hacer una revolución proletaria en un país en el que apenas hay proletariado? Y los comunistas rusos ¿qué actitud o qué planes debían albergar respecto al campesinado? Si lo que Marx había descubierto eran las leyes del acontecer histórico, parecía obvio que lo primero que habría que hacer para pasar históricamente al comunismo, sería acelerar el paso de Rusia al capitalismo. Podíamos, pues, encontrarnos con la paradoja de que los comunistas rusos tuvieran que luchar por el capitalismo. Esto no tenía nada de extraño: era preciso liberar al campesinado de todas sus servidumbres neolíticas y feudales. El ejército de proletarios que resultaría de esta operación histórica sería destinado a la industrialización acelerada de este país tan atrasado respecto al curso general de la historia. En ese momento habría sonado la hora de la revolución comunista. El comunismo ruso podía acelerar este proceso, pero no podía pretender que Rusia fuera una excepción respecto de las leyes del curso histórico, un curso histórico en el que el comunismo es la síntesis, la negación de la negación, de esa antítesis que sería el capitalismo respecto a la tesis representada por la situación actual. La dialéctica marcaba, por tanto, a los comunistas rusos el camino a seguir.

Naturalmente, entre los comunistas y anarquistas rusos había gente más sensata que no razonaba así. La inmensa mayoría de la población rusa campesina estaba organizada en aldeas que compartían de forma «comunista» sus «propiedades comunales». En un cierto sentido, Rusia representaba una especie de comunismo primitivo. Para convertirlo en un comunismo «moderno», lo que había que hacer era sentar las bases de la industrialización general de Rusia. Pero en ningún sitio estaba escrito que esta industrialización no fuera posible por vías socialistas o comunistas. Si en Rusia triunfaba una revolución comunista, la comuna rural campesina podía incluso ser una buena plataforma para la organización social de un proyecto de industrialización. En orden a esta posibilidad, Rusia podría supuestamente ahorrarse la expropiación de las

condiciones de existencia social que había sido descrita por Marx en el capítulo de la acumulación originaria basándose en el ejemplo inglés. Podía ahorrarse, nada más ni nada menos, que el paso por el capitalismo, burlando así las leyes generales de la historia. Pero al mismo tiempo, por esa especie de atajo histórico, Rusia se ahorraría todo un mar de sufrimientos y desastres humanos.

Ciertos escritores rusos habían desautorizado esta otra vía con las palabras del mismísimo Marx. Se citaba, en efecto, el penúltimo capítulo del Libro I, en el que Marx había descrito ese proceso de proletarización del campesinado en Inglaterra. Ahí había afirmado, en efecto, que «solo en Inglaterra la expropiación de los cultivadores se ha efectuado de manera radical», pero que «todos los otros países de Europa occidental recorren el mismo movimiento»[59]. Se trata del proceso de acumulación originaria del que acabamos de hablar más arriba. En el aludido capítulo se describe la forma en la que ese proceso de expropiación generalizada de las condiciones de existencia de la población se produjo en Inglaterra, sentándose así las bases de su desarrollo industrial. Las palabras citadas, obviamente, no dicen otra cosa que 1) que ese proceso en ningún sitio se ha llevado a cabo tan plenamente como en Inglaterra; 2) que todos los países europeos parece que van a seguir el mismo camino. Sin embargo, sus abogados rusos convertían estas palabras en un dogma: la historia tiene sus leyes y la ley que ya ha transformado Inglaterra transformará inevitablemente el resto de las naciones. Esta es la vía por la que Europa se aproxima cada vez al comunismo, es decir, a la «negación de la negación», según el texto que citamos en 3.3.4. («El tránsito, el ciclo y la permanencia. Dialéctica, estructura y coyuntura»).

He aquí que, sin embargo, Marx decide intervenir en el debate y lo hace, sorprendentemente, para desautorizar con energía esta utilización de su propio texto[60]. Afirma que la única aplicación que puede hacerse de sus palabras es, en efecto, mucho más modesta: «Si

59 MEGA, II, 7, p. 634.

60 Carta de K. Marx al director de «*Otiechéstvennie Zapiski*» (El Memorial de la Patria) a fines de 1877. En K. Marx & F. Engels, *Correspondencia,* tomo III, seleccionada por el Instituto Marx-Engels-Lenin (Leningrado, primera edición alemana, 1934).

Rusia tiene que transformarse en una nación capitalista a ejemplo de los países de la Europa occidental, no lo logrará sin transformar primero en proletariados a una buena parte de sus campesinos; y en consecuencia, una vez llegada al corazón del régimen capitalista, experimentará sus despiadadas leyes, como la experimentaron otros pueblos profanos. *Esto es todo*»[61].

¡Eso es todo! Sin embargo, nos dice Marx, no lo es para su bienintencionado intérprete:

> Él se siente obligado a metamorfosear mi esbozo histórico de la génesis del capitalismo en el Occidente europeo en una teoría histórico-filosófica de la marcha general que el destino le impone a todo pueblo, cualquiera que sean las circunstancias históricas en las que se encuentre, a fin de que pueda terminar por llegar a la forma de la economía que le asegure, junto con la mayor expansión de las potencias productivas del trabajo social, el desarrollo más completo del hombre. Pero le pido a mi intérprete que me dispense. (Me honra y me avergüenza a la vez demasiado)[62].

Acto seguido, Marx pasa a advertir que «sucesos notablemente análogos» conducen en la historia a resultados completamente distintos. Alude al destino de los plebeyos de la antigua Roma, que en su origen habían sido campesinos libres y que en el curso de la historia del Imperio fueron expropiados y separados brutalmente de su propiedad comunal. Además, al mismo tiempo que ellos se convertían en una masa «enteramente libre» (de sus servidumbres comunales y también de sus condiciones de existencia), en el Imperio romano se concentraba en ciertas manos una gran propiedad financiera. La situación es, en lo fundamental, idéntica a la descrita en Inglaterra a partir del siglo XV. Ahora bien los «proletarios» romanos no se transformaron en trabajadores asalariados, «sino en una *chusma* de desocupados más abyectos que los "pobres blancos" que hubo en el sur de los Estados Unidos, y junto con ello se desarrolló un modo de producción que no era capitalista, sino que dependía de la esclavitud»[63].

61 *Idem.*
62 *Idem.*
63 *Idem.*

Lo que se impone para la teoría de la historia es, pues, concluye Marx, «estudiar por separado cada una de estas formas de evolución» y, comparándolas, encontrar la clave de esos fenómenos, en lugar de inventar «un *passe-partout* universal de una teoría historico-filosófica general cuya suprema virtud consiste en ser suprahistórica»[64].

Increíbles palabras que la tradición marxista habría hecho bien en aplicarse a la hora de entronizar una teoría general de la historia a la que se llamaría «materialismo histórico».

> Esta teoría general del curso histórico y de la sucesión de los modos de producción tenía, por supuesto, efectos políticos estremecedores. Puede repararse, por ejemplo, en el caso de la guerra civil española. Mientras el Partido Obrero de Unificación Marxista (POUM) y los anarquistas abogaban por hacer la revolución como única forma de ganar la guerra contra Franco, el Partido Comunista optaba por concentrarse en ganar la guerra y postergar por tiempo indefinido cualquier medida revolucionaria. La intención era conservar el apoyo del sector de la clase burguesa antifascista y, naturalmente, no interferir en la política de alianzas con la burguesía europea que Stalin necesitaba para contener el triunfo del fascismo. Había, sin duda, buenos motivos para optar por una u otra estrategia política o bélica. Pero independientemente de ello, la cobertura ideológica con la que el Partido Comunista acompañaba sus argumentos era intolerable. También en este caso se citaban los textos de Marx para negar que fuera posible saltarse etapas de la historia. No se podía practicar una revolución comunista en España sin pasar antes por una verdadera revolución burguesa. La república, por lo tanto, tenía que concentrarse en afianzar una genuina hegemonía burguesa en España, capaz de establecer alianzas con el proletariado para impulsar la industrialización. Una vez afianzado el capitalismo, habría llegado la hora del comunismo, pero no antes. Así pues, los anarquistas y trotskistas que insensatamente abogaban por hacer la revolución (la reforma agraria, la colectivización de fábricas, etc.) en los territorios republicanos, se convertían, según la doctrina oficial del Partido, en contrarrevolucionarios que querían detener el curso de la historia.

64 *Idem.*

> Si no también subjetivamente, eran, de este modo, aliados «objetivos» de Franco y los fascistas. Así pues, se dedicaron a combatirles, torturarles y fusilarles.
>
> En el IV Foro Internacional de Filosofía de 2008 de Venezuela, el ponente vietnamita Pham Van Duc resumió en cuatro puntos el estado de la revolución socialista en Vietnam. Los dos primeros eran los siguientes: «1) Estamos realizando la transición hacia el socialismo gracias a las privatizaciones y la inversión de las multinacionales; 2) inicialmente, calculamos que esta transición llevaría unos quince años. Pero ahora hemos perfeccionado nuestros cálculos y hemos llegado a la conclusión de que no alcanzaremos el socialismo antes de cien años». Los designios de la historia son, en efecto, inescrutables: no queda sino armarse de paciencia.

Si Rusia tiene que convertirse en un país capitalista… no lo logrará sin la expropiación general de la propiedad comunal del campesinado. «Eso es *todo*». No hay mejor forma de constatar que el estudio de Marx se ha centrado en el aislamiento de «aquello en lo que consiste el capital», y no de cómo tiene que proceder el curso histórico. Marx ha estudiado la *forma-capital*, sin la cual ninguna realidad puede ser llamada capitalista. En los dos aludidos capítulos del Libro I (que, como veremos, son el verdadero corazón de la obra) logra sacarse a la luz la base estructural sin la cual ninguno de los elementos que se dan cita en la sociedad moderna lograrían constituir un modo de producción capitalista. Sea como sea, Marx ha investigado «aquello que hace capital al capital», en el sentido platónico exacto en el que un Sócrates podía preguntar por aquello que hace bellas a las cosas bellas o zapatos a los zapatos. Marx encuentra leyes de la sociedad moderna en tanto que esta es la sociedad *capitalista*; quizá fuera posible encontrar, siguiendo métodos semejantes, leyes de otros modos de producción; pero lo que no logra encontrarse en Marx es alguna ley que lo sea de la historia misma.

3.3.9. La fórmula «materialismo histórico»

Naturalmente, el haber llegado a estas conclusiones obliga a replantear todo ese asunto de lo que deberíamos entender bajo las fórmulas clásicas o, más bien, escolásticas, de «materialismo dialéctico» y de

«materialismo histórico». En verdad, respecto a la expresión «materialismo dialéctico» no hay mucho que decir, tratándose aquí de un estudio de la obra de Marx y, en concreto, de *El capital*. Pues semejante cosa no figura en los textos de Marx ni hay la menor indicación al respecto. De todos modos, en el libro *El materialismo*[65], expusimos ya extensamente por qué una cosa tal como «materialismo y dialéctico» era tanto como un «hierro de madera».

Sí que es cierto, en cambio —pese a que Marx tampoco pretende explícitamente fundar cosa semejante— que lo del «materialismo histórico» es, cuando menos, una fórmula afortunada que merece ser tomada en consideración. Lo importante a este respecto es hacer un balance de lo que esta fórmula tiene que significar tras haber asumido lo que hemos venido subrayando hasta aquí. En primer lugar: Marx no descubre «leyes de la historia» ni encuentra ninguna ley del acontecer histórico mismo; antes bien, rechaza explícitamente esta posibilidad afirmando que semejante proyecto nos introduciría de inmediato en el nebuloso universo de las *filosofías de la historia*. La fórmula que nosotros habíamos tomado como hipótesis inicial, «Marx como el Galileo de la historia», debe ser entendida más bien en el sentido de que Marx habría abierto el «continente historia» a las posibilidades de una investigación científica. Hemos explicado ya por qué eso implicaba que hay leyes de los objetos históricos, sin que ninguna de ellas pueda serlo de la historia misma, por el simple motivo de que la historia misma no es un posible «objeto histórico».

Ahora bien, lo reseñable es que, de forma no menos misteriosa a como ocurre en cualquier región del continente física, cuando se estudia una cosa siempre es posible que se estén diciendo cosas que interesan para el estudio de otra. Para el estudio de la ley fundamental de la sociedad moderna, Marx ha producido unos instrumentos conceptuales cuya eficacia teórica puede y debe ser contrastada respecto a otros modos de producción en el mismo continente de la historia. Hemos insistido mucho en que no hay ni puede haber «una historia en general»[66]: Marx no encontró (y en un determinado

65 Fernández Liria, *El materialismo,* ob. cit.

66 *Lire Le Capital,* ob. cit., p. 456.

momento ya ni siquiera buscó) las leyes generales de la historia. Pero, esto sentado, también hay que decir que eso no impide en absoluto que puedan existir «conceptos generales de la ciencia de la historia». Muy bien puede ocurrir que, al estudiar la sociedad capitalista, Marx haya construido unos instrumentos conceptuales adecuados para abordar el estudio de sociedades históricas muy distintas.

El «materialismo histórico» no puede ser entendido como una teoría general del curso histórico, según la cual la historia se desenvolvería con arreglo a ciertas leyes que regirían la sucesión de los modos de producción material. Todo ello supone que la región académica que forman los historiadores tiene que estar, en efecto, dividida en secciones o departamentos, con un programa de investigación que es *de iure* independiente. Ahora bien, en la ciudad científica el progreso teórico de cada departamento nunca es indiferente para los demás. Se conoce más y hay más posibilidades de conocer más cuanto más se conoce. Nunca se puede afirmar que un descubrimiento crucial en el departamento de lingüística o de álgebra no va a ser vital para los departamentos de microbiología o de prehistoria. El que no sea posible construir el concepto de una historia en general, no implica que no pueda haber conceptos generales de la historia, es decir, conceptos que, construidos para el estudio de un determinado modo de producción, no vayan a ser muy significativos para el estudio de otros modos de producción distintos. Los argumentos de Godelier a este respecto, fundamentalmente recogidos en *Lo ideal y lo material*[67], eran, en realidad, muy contundentes. Godelier tenía un especial interés en salvar la idea de un «materialismo histórico» capaz de orientar no solo el estudio del modo de producción capitalista, sino de cualquier modo de producción y, en concreto, capaz de intervenir con eficacia en el terreno de la antropología.

Tirando del impulso de una buena antología de textos de Marx y Engels, Godelier se las arregló airosamente (aunque sin demasiado éxito, eso es verdad) con este proyecto de hacerse oír como marxista en el mundo de los antropólogos.

El problema es difícil y largo de exponer. Quizá sea útil para hacerse una idea pensar en una postura que es ciertamente

67 *L'Idéel et le matériel,* Paris, Fayard, 1984.

una especie de contrapunto de la confianza de Godelier en el concepto de materialismo histórico. Según mantiene Felipe Martínez Marzoa, «Marx nunca pretendió que fuese posible escribir el equivalente de *Das Kapital* para otra "sociedad" que la "moderna"»[68]. De hecho, el concepto de «modo de producción» no funcionaría en Marx más que con respecto a la sociedad capitalista. Todas las referencias a otros modos de producción (asiático, esclavista, feudal, comunista, etc.) dependerían, en este sentido, de la necesidad de hacerse con una batería de «contraconceptos explicativos», que cumpliría su papel exclusivamente respecto a la inteligibilidad del concepto de modo de producción capitalista. Según Marzoa, «Marx no trató de encontrar la "ley económica de movimiento" de otra sociedad que la "moderna", ni pretendió que tal empresa tuviese consistencia en sí misma»[69]. Esto es así porque se constata que solo en la sociedad moderna es posible localizar una «estructura económica», es decir, una «base *material*», donde «material» significa, según subraya Marzoa en un famoso texto de Marx (1859), hechos «*que pueden ser —y han de ser— constatados con la exactitud propia de la ciencia de la naturaleza*», es decir, hechos que pueden ser susceptibles de una tratamiento «matemático». «No hay nada en la obra de Marx que permita atribuir a este autor la suposición de que, para alguna otra sociedad que la moderna, haya de poder ser establecida una "estructura" (en el sentido expuesto) que se realice enteramente en datos "materiales" (también en el sentido expuesto)»[70].

Todo esto puede ser más o menos cierto o más o menos oportuno resaltarlo, dependiendo de con quién se esté discutiendo y de a dónde se pretenda llegar. Godelier, por ejemplo, partiendo de la obra de Polanyi[71], tiene motivos para llegar a conclusiones muy parecidas y, sin embargo, su esfuerzo por mostrar la competencia del arsenal conceptual marxista en el campo de la antropología y del estudio de «otros modos de producción» puede considerarse exitoso.

68 *La filosofía de «El capital»,* ob. cit., p. 97.
69 *De la revolución,* ob. cit., p. 25.
70 *La filosofía de «El capital»,* p. 97.
71 *The Great Transformation*: *The Political and Economic Origins of our Time,* 1944.

Tal como Polanyi había demostrado, la sociedad moderna (y además, no siempre, sino en su momento económico más liberal, aquel que provocó la catástrofe humana más devastadora a la que se haya enfrentado la humanidad) es la única sociedad en la que las relaciones económicas se han desempotrado del conjunto de las relaciones sociales, la única sociedad en la que la esfera de la económico funciona con autonomía, separada y enfrentada a un tejido social en el que se dan cita otras instancias muy distintas. Para Polanyi, este fue el resultado de intentar llevar a la práctica una «utopía» absurda y criminal: hacer que un mercado capaz de regularse a sí mismo, un «mercado autorregulado», se convirtiera en la base a partir de la cual se edificara el tejido social. El inolvidable libro de Polanyi *La gran transformación*, es el mejor recordatorio (imprescindible más que nunca ahora, en el siglo XXI) de lo disparatado de este «experimento».

Así pues, Polanyi tenía razón en que la instancia económica nunca ha sido, hasta la sociedad capitalista, una instancia «autónoma» y desempotrada de lo social, lo político y lo ideológico, a todo lo cual se enfrentaría en una especie de chantaje estructural que, en efecto, tuvo y ha tenido siempre consecuencias devastadoras. Pero eso no quiere decir que el concepto de relaciones de producción, por ejemplo, vaya a perder rigor aplicado a sociedades no capitalistas. En las sociedades neolíticas o en las comunidades indígenas orales de las que habitualmente se ocupa la etnografía, encontramos, por ejemplo, las relaciones económicas completamente empotradas en las relaciones sociales. Para el antropólogo puede resultar bastante obvio que las relaciones que vertebran fundamentalmente o «en última instancia» los tejidos sociales e ideológicos, la organización social y religiosa, etc., son, más que nada, las «relaciones de parentesco». Ahora bien, Godelier tiene toda la razón al advertir que, en estas sociedades, los medios de producción más importantes son los mismísimos seres humanos. No tiene, pues, nada de extraño que las relaciones de parentesco, que son aquellas que determinan el modo en que se producen los hombres y mujeres, sean las genuinas y auténticas *relaciones de producción* en estas sociedades. El marxismo cometería un gravísimo error, en efecto, si en unas sociedades en las que casi todo depende de la división sexual del trabajo y en las que

la fuerza de las manos es el medio de producción más importante, se empeñara en considerar las relaciones de parentesco en una especie de realidad superestructural determinada por no sé qué trasfondo «económico» («infraestructural») que, por supuesto, luego no aparecía por ningún lado.

El libro de Godelier, *Lo ideal y lo material*[72], resultaba, así, suficientemente convincente sobre la utilidad y el sentido de una noción como la de materialismo histórico. Si bien, por supuesto, para aceptar sus argumentos, había que haberse deshecho de la pretensión de encontrar ahí una teoría del curso histórico, una investigación de las leyes de la historia, una ley de la sucesión entre modos de producción, etc., es decir, haberse deshecho de la mayor parte de las cosas con las que la tradición marxista había cargado la teoría materialista de la historia. Incluso las nociones más aparentemente indiscutibles es obvio que, a partir del análisis de Godelier, necesitaban de una revisión a fondo. El esquema superestructura-infraestructura, por ejemplo, uno de los pilares más básicos y también más escolastizados del marxismo, tenía que ser enteramente reelaborado. Esto ya lo había hecho Althusser en su artículo «Contradicción y sobredeterminación»[73], demostrando que para el marxismo era preciso pensar en serio la autonomía (relativa) de lo superestructural frente a las determinaciones económicas. El caso es que, a este respecto, igual que en tantos otros, la tradición marxista hablaba todo el rato citando a Marx como quien cita la palabra de Dios, pero luego resultaba que solo se citaba *un* texto, siempre el mismo, contenido en el prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política*:

> Mi investigación desembocó en el resultado de que las relaciones de derecho, así como las formas de Estado, no deben ser comprendidas a partir de sí mismas, ni tampoco a partir de la llamada evolución general del espíritu humano, sino que enraízan en las relaciones materiales de vida, cuya totalidad Hegel, siguiendo el precedente de los ingleses y franceses del siglo XVIII, comprendía

72 *L'Idéel et le matériel,* ob. cit., 1984.

73 «*Contradiction et surdetermination*», en *Pour Marx,* ob. cit.

> bajo el nombre de 'sociedad civil' (*bürgerliche Gesellschaft*), y de que la anatomía de la sociedad civil ha de ser buscada en la economía política. (…) En la producción social de su vida, los hombres contraen determinadas relaciones necesarias, independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a un determinado grado de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. La totalidad de estas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la cual se levanta la superestructura jurídica y política y a la cual corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso social, político y espiritual de la vida en general. No es la conciencia la que determina el ser social, sino que, por el contrario, es el ser social el que determina la conciencia. En un determinado grado de su desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes o, lo que es solo una expresión jurídica de ello, con las relaciones de propiedad dentro de las cuales se habían movido hasta entonces. De formas de desarrollo de las fuerzas productivas, esas relaciones se convierten en cadenas de las mismas. Y se abre así una época de revolución social. Al cambiar la base económica, se revoluciona, más o menos rápidamente, toda la inmensa superestructura erigida sobre ella. Cuando se estudian esas revoluciones, hay que distinguir siempre entre los cambios materiales ocurridos en las condiciones económicas de producción y que pueden ser estudiadas con la exactitud propia de las ciencias naturales, y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en una palabra, las formas ideológicas en las que los hombres adquieren conciencia de este conflicto y luchan por resolverlo[74].

Ya hemos insistido repetidamente en que no es posible fundar una escuela filosófica a partir de un texto de una página, aunque quizá, sí una secta ideológica. Aunque la verdad es que, mirando más de cerca, uno advierte que, incluso en *ese* texto siempre citado, no se habla en realidad de «infraestructura» y «superestructura», sino de *Grundlage* y de *Überbau*, palabras que podrían haber sido traducidas

---

74 MEW, XIII, pp. 8-9.

como cimientos y casa o edificio. Como bien señaló Godelier[75], advirtiendo en contra de las interpretaciones que habían tendido a convertir lo superestructural en una realidad superficial, empobrecida y periférica, «se vive en la casa y no en los cimientos», por lo que otra traducción de Marx habría podido muy bien dar al traste con el sentido del nervio fundamental del supuesto «materialismo histórico».

Sin duda que es cierto que con esta distinción entre *Grundlage* y *Überbau,* Marx nos está proponiendo una metáfora o una imagen muy brillante que permite presentar de un modo intuitivo una cuestión complicada; pero, en general, no es un buen negocio pretender fundar toda una teoría en algo que, a la postre, no es más que una figura literaria. La metáfora podrá, sin duda, ayudarnos a clarificar el sentido de una teoría que se haya desarrollado en algún otro sitio, pero es de lo más inconveniente tomarla como si se tratase ya de la exposición detallada de la teoría misma. Y el caso es que cuando uno se pone a buscar esa teoría de la que la imagen del edificio sería una ilustración, se encuentra siempre con algo mucho más modesto de lo que pretendían descubrir quienes tomaban la metáfora como si fuese la teoría misma.

Marx coloca las cosas en su sitio cuando en *El capital* tiene que responder a unas críticas vertidas contra el planteamiento del prólogo a la *Contribución* que hacían referencia, precisamente, al texto que acabamos de citar. Se le había acusado de sostener un planteamiento que «sería indudablemente verdadero para el mundo actual, en el que imperan los intereses materiales, pero no para la Edad Media, en la que prevalecía el catolicismo, ni para Atenas y Roma, donde era la política la que dominaba»[76]. La «infraestructura económica» existiría, pues, en la sociedad moderna, pero no en la sociedad feudal o en el mundo antiguo. A lo que Marx responde diciendo:

> En primer término, es sorprendente que haya quien guste suponer que alguna persona ignora esos archiconocidos lugares comunes

75 *L'Idéel et le matériel*, ob. cit., p. 16.
76 MEGA, II, 6, p. 112.

> sobre la Edad Media y el mundo antiguo. Lo indiscutible es que ni la Edad Media pudo *vivir* de catolicismo ni el mundo antiguo de política. Es a la inversa, el modo y manera en que la primera y el segundo se ganaban la vida, lo que explica por qué en un caso la política y en otro el catolicismo desempeñaron el papel protagónico[77].

Lo primero que llama la atención, sin duda, es el sentido preciso (y extraordinariamente modesto) que comienza dando aquí a la imagen de la «base»: ninguna sociedad puede vivir de la política ni de la religión. Las relaciones jurídicas y las representaciones ideológicas no se comen y, por lo tanto, resulta que ninguna sociedad se puede desentender del asunto del *sustento material* como una cuestión absolutamente *básica* para su reproducción en el tiempo. El modo como estén articulados los mecanismos de reproducción material con el sistema de relaciones jurídicas, religiosas o culturales, será algo que habrá que estudiar respecto a cada modo de producción en particular. Las relaciones políticas podrán cobrar un protagonismo mayor aquí o allá, las relaciones religiosas podrán ser más o menos densas en una sociedad o en otra, las relaciones económicas podrán haberse desempotrado del conjunto del entramado cultural o podrán operar totalmente mediadas por él. Pero, en cualquier caso, hay cuestiones materiales previas que constituyen la *base* de cualquier comunidad humana posible aunque solo sea porque, sin ellas, ningún sistema jurídico, político o religioso puede *sostenerse* como sociedad.

Ahora bien, el alcance de aquello a lo que se llama «materialismo histórico» va, lógicamente, más allá de esto. Desde luego, hemos visto que Marx, en principio, se ha limitado a trabajar en el estudio minucioso de ese sistema de leyes bien delimitado en que consiste el capitalismo. Sin embargo, también está dispuesto a defender que una parte de los conceptos que ha construido y de las pautas que han orientado su investigación tienen derecho a reclamar una validez más general. Ciertamente, como acabamos de ver, el capitalismo es el primer modo de producción en el que las cuestiones económicas pueden aparecer relativamente desvinculadas de todo el entramado de relaciones culturales, religiosas o políticas.

77 *Idem.*

En este sentido, las encontramos por primera vez operando de un modo más o menos autónomo y obedeciendo a leyes y ritmos que cabría considerar «económicos» en un sentido bastante restrictivo. Sin embargo, eso no significa que no haya determinadas cuestiones relativas a la reproducción material de las sociedades que exijan ser estudiadas siguiendo ciertas pautas comunes, independientemente del modo de producción del que se trate en cada caso.

Así, por ejemplo, Marx considera ineludible que el análisis de cualquier modo de producción se haga cargo de la cuestión de qué relación se establece *entre trabajo y propiedad*, es decir, de la cuestión de en qué medida el trabajo hace a cada uno dueño de los productos de su propio esfuerzo y en qué medida hay en operación mecanismos que permiten a determinados grupos sociales apropiarse, sin necesidad de trabajar, de parte de los productos del trabajo ajeno.

Ciertamente, esos mecanismos podrán ser de lo más variado dependiendo de qué sociedad estemos estudiando. Si estamos estudiando una sociedad esclavista, resultará claro el carácter central de las relaciones jurídicas pues, en efecto, es la propiedad (jurídicamente sancionada) sobre la persona misma del esclavo lo que permite a su dueño convertirse en propietario de pleno derecho de los productos de su trabajo. En una sociedad feudal, por ejemplo, la religión tendrá un papel protagónico para el funcionamiento del mismo mecanismo. A ningún campesino se le ocurriría entregar sin resistencia una parte de su cosecha al señor feudal (o trabajar gratuitamente en sus tierras ciertos días a la semana) si no estuviese operando con enorme eficacia el sistema de representaciones religiosas por el cual el señor feudal no es percibido como un igual sino como un depositario de privilegios otorgados por la gracia de Dios.

El caso del capitalismo es excepcional, entre otras cosas, porque, como veremos más adelante, no parece necesitar grandes entramados religiosos ni jurídicos para lograr que, de todos modos, una clase social se apropie sin necesidad de trabajar de una parte de los productos del trabajo ajeno. Para ello, en principio, bastan los mecanismos económicos que pone en operación el propio capitalismo. Esto es sumamente importante, pues es lo que explica que, por primera vez en la historia, haya un modo de producción que se

puede permitir el lujo de enarbolar las banderas de la libertad y la igualdad. Se trata de un modo de producción que ha logrado establecer todo un sistema de explotación laboral que, podría decirse, resulta inmune a la proclamación jurídica de la libertad y la igualdad. Esto es así hasta el punto de que (como veremos en la Segunda Parte), en el caso del capitalismo, una vez puestos en marcha los mecanismos de explotación, la defensa implacable de la libertad y la igualdad jurídicas, sin admitir ningún tipo de cortapisa o elemento extraño, se convierte en la mejor garantía de la apropiación por parte del capital de la mayor cantidad posible de recursos. La negociación colectiva, con la que la clase obrera intenta protegerse del capitalismo salvaje, supone, por ejemplo, una restricción de las libertades individuales, pues impide negociar salarios a título individual por debajo de lo acordado.

Esta es la extraña particularidad del capitalismo frente a cualquier otro sistema económico de la historia: es el único sistema que es capaz de conseguir por medios económicos lo que los otros sistemas no lograban más que por medios jurídicos, políticos o religiosos: la explotación del trabajo ajeno. Ahora bien, el que eso mismo se logre en el Medievo o la Antigüedad por medios políticos, jurídicos o religiosos no quiere decir que lo que se logra no sea, de todos modos, una cuestión en algún sentido «económica» o, si se quiere, «material», pues de lo que se trata de todos modos es de la propiedad sobre los productos del trabajo ajeno y no de etéreas cuestiones teológicas o jurídicas. Y, efectivamente, lo que pretende Marx es que las cuestiones históricas que son en este sentido «materiales» o «económicas» «pueden ser estudiadas con la exactitud propia de las ciencias naturales»[78]. Esta es la pretensión más genuina de lo que llamamos teoría materialista de la historia o «materialismo histórico» y no, en cambio, ninguna pretendida teoría general del curso histórico.

En cualquier caso, lo que sostiene Marx es que, analizando en profundidad el asunto, lo que se termina descubriendo con llamativa regularidad es que son estas cuestiones *materiales* las que permiten *explicar* las funciones asignadas en cada caso a la religión

78 Cf. *supra.*

y al derecho, más que a la inversa. Esto se pondría de manifiesto con toda claridad si se pudiese hacer el experimento de ver en qué medida es posible resolver históricamente la cuestión de la esclavitud a través de sesudas discusiones jurídicas o el asunto de la servidumbre feudal por medio de agudos argumentos teológicos. Es decir, sería muy ilustrativo a este respecto poder comprobar con algún experimento el grado de eficacia con el que, en general, se someten los propietarios de esclavos a los argumentos jurídicos contrarios a la esclavitud o los privilegiados por un sistema estamental a los argumentos teológicos relativos a la igualdad humana. Sin embargo, aunque es cierto que estos experimentos no se puedan realizar de un modo controlado, también es verdad que cualquier investigación histórica minuciosa nos proporciona pruebas ingentes de que, con asombrosa frecuencia, las cosas se determinan exactamente en la dirección señalada por Marx: en efecto, incluso la «Alta Iglesia de Inglaterra, por ejemplo, antes perdonará el ataque a treinta y ocho de sus treinta y nueve artículos de fe que a un treintainueveavo de sus ingresos»[79].

Ahora bien, sea como sea, lo importante es dejar de jugar con las palabras. Si el materialismo histórico es un concepto con sentido, eso tiene que ser probado en la discusión con los historiadores, y no haciéndose sitio a codazos en la historia de la filosofía para introducir una doctrina basada en cuatro dogmas y cuatro tópicos. Lo que en ningún caso bastan son los cuatro «lugares comunes archiconocidos» respecto a cada época. Por el contrario, resulta imprescindible un minucioso estudio de los procesos históricos para poder establecer con precisión la forma en que se articulan entre sí las distintas instancias que concurren para dar lugar a un determinado modo de producción.

En realidad, Engels, en una carta a Konrad Schmidt de 1890, ya advertía de ello con enorme sensatez:

> La concepción materialista de la historia también tiene ahora muchos amigos de esos, para los cuales no es más que un pretexto para *no* estudiar historia. Marx había dicho a fines de la década

---

79 MEGA, II, 6, p. 68.

del 70, refiriéndose a los «marxistas» franceses que «*tout ce que je sais, c'est que je ne suis pas marxiste*» (...) En general, la palabra «materialista» sirve en Alemania, a muchos escritores jóvenes, como una simple expresión para clasificar *sin necesidad de más estudio* todo lo habido y por haber; se pega esta etiqueta y se cree poder dar el asunto por concluido. Pero nuestra concepción de la historia es, sobre todo, una guía para el estudio y no una palanca para levantar construcciones a la manera del hegelianismo. Hay que estudiar de nuevo toda la historia, investigar en detalle las condiciones de vida de las diversas formaciones sociales, antes de ponerse a derivar de ellas las ideas políticas, del derecho privado, estéticas, filosóficas, religiosas, etc., que a ellas corresponden. Hasta hoy, en este terreno se ha hecho poco, pues ha sido muy reducido el número de personas que se han puesto seriamente a ello. Aquí necesitamos fuerzas en masa que nos ayuden; el campo es infinitamente grande, y quien desee trabajar seriamente, puede conseguir mucho y distinguirse. Pero, en vez de hacerlo así, hay demasiados alemanes jóvenes a quienes el lema del materialismo histórico (*todo* puede ser convertido en lema) solo les sirve para erigir a toda prisa un sistema con sus conocimientos históricos, relativamente escasos —pues la historia económica está todavía en mantillas—, y pavonearse luego, muy ufanos de su hazaña[80].

3.3.10. La economía y sus profundidades metafísicas inconfesadas

Nuestra investigación de las relaciones entre Hegel y Marx viene a concluir en la convicción de que una «teoría general de la historia» será siempre algo así como una estafa. La comunidad científica se ocupa de las cosas históricas, no de la historia. Cuando se pretende introducir una «teoría general de la historia» lo que se hace es intentar colar ahí una «filosofía de la historia», suplantando con ello el trabajo de los historiadores o los economistas. El caso es que en el viraje teórico que realiza Marx en torno a 1845 lo que encontramos es precisamente un cambio de terreno, que le aparta de las filosofías de la historia y le pone a discutir con los economistas. Y en

80 MEW, 37, p. 436.

sus últimos textos, Marx ve con claridad que una teoría general de la historia no es más que una filosofía de la historia ataviada de ropajes científicos. Sin duda que la historia del marxismo se comprometió con esta estafa de un modo tan entusiasta como dogmático y funesto. Hemos visto que, de todos modos, no todos lo hicieron de la misma manera ni con la misma ligereza y que también hubo quien supo poner las cosas en su sitio.

Ahora bien, no podemos concluir esta discusión sin advertir que la susodicha estafa no fue ni mucho menos patrimonio exclusivo de los marxistas. En realidad, las filosofías de la historia nunca han estado ni mucho menos en peligro de extinción. Y entre todas las especies de filosofías de la historia que se disputaron el terreno en los siglos XIX y XX, el marxismo no era ni mucho menos la más dañina ni tampoco la más estéril científicamente hablando.

Desde luego que las «filosofías» más peligrosas son las inconscientes, las que ni siquiera saben que lo son, sino que, más bien, vienen incluidas en el lote de modestas teorías científicas neutrales y positivas. Este es el caso, por supuesto, de la «economía convencional moderna», de la «economía neoclásica».

Por mucho que, a veces, se pretenda lo contrario, la economía neoclásica está, curiosamente, construida sobre una «teoría general de la historia». Es quizá la situación contraria a Marx que, a veces (solo a veces y cada vez menos veces), pretende buscar o alardea de haber encontrado semejante cosa, pero que, en cambio, tal y como hemos visto ya, se las ha arreglado mejor que nadie para vacunarse contra semejante dolencia. Marx quiere, sin duda, ejercer de filósofo de la historia, pero se lo impide su honradez científica. La economía neoclásica pretende limitarse con modestia a la ciencia, «acumulando hechos y ecuaciones funcionales», pero, mientras tanto, su imaginación filosófica campea a sus anchas.

Vimos que Marx se ocupa del proletariado y del capitalista «en tanto personificación de categorías económicas». Los *objetos* de los que se ocupa Marx son encarados como soporte de un *sistema de relaciones* que ha conseguido aislar explícitamente y que, en este caso, se llama «capitalismo». Así pues, se ocupa de determinados elementos sociales no en tanto que elementos «*de la historia*», sino en tanto que elementos *del sistema histórico que está estudiando* (el capitalismo).

El modo de proceder de la economía neoclásica es más bien el contrario. Para empezar, se parte de un agente al que se considera bien definido con anterioridad e independencia del sistema de relaciones sociales en el que se encuentre inscrito. Vimos que se partía de una reflexión sobre la manera en que deciden los «sujetos humanos», intentando construir una *teoría general de la decisión*, universalmente válida con independencia de que esos sujetos tomen sus decisiones en el marco de unas relaciones sociales capitalistas, feudales o esclavistas. Ciertamente, no consideran que sean las relaciones sociales las que *definen* a los elementos del sistema y, con ello, los posibles objetos de estudio —en cuyo caso, al hablar de obreros y capitalistas, señores y vasallos o esclavos y patricios, estaríamos haciendo juicios cuyos sujetos de *iure* serían respectivamente el capitalismo, el feudalismo y el esclavismo *y no la historia*—. Por el contrario, la economía neoclásica parece tomar como objeto de estudio la esencia íntima de la decisión humana, que se localiza (una vez abstraídas todas las determinaciones no-esenciales y eliminadas todas las interferencias «artificiales») en la «racionalidad» o el «egoísmo universal». Esta *esencia* se supone inalterada con independencia de las «distorsiones» que impongan los distintos sistemas sociales. Los sujetos, por tanto, no se conciben como elementos *de un determinado sistema* de relaciones sociales (capitalismo, feudalismo o esclavismo) sino como los agentes *de la «historia»* en general; es más, se conciben como el *elemento simple* más esencial de cualquier construcción histórica.

El sujeto *de iure* de todos los juicios de la moderna «economía» convencional resulta ser así lo histórico mismo y no este o aquel sistema determinado de leyes y relaciones (susceptible de ser aislado solo mediante un ingente trabajo teórico). De ahí, precisamente, que los manuales puedan llamarse «Economía», sin tener que conformarse, como en cambio sí hizo Marx, con el título mucho más modesto de *El capital*. Marx se propone «sacar a la luz la ley económica que rige el movimiento de la sociedad moderna». La economía pretende, por el contrario, haber dado con la ley económica que rige el movimiento de la historia.

En efecto, cuando se considera que esos «individuos humanos» —a los que se concibe como radicalmente desvinculados

y aislados los unos de los otros y como portadores de una esencia íntima que consiste en intentar siempre, con cualquier decisión, obtener el máximo beneficio individual— son el elemento simple constitutivo de cualquier sociedad posible y se considera que lo esencial de su modo de tomar decisiones es universalmente válido, es decir, cuando se considera que el elemento constitutivo *de la historia* es siempre *esencialmente* el mismo (y, por lo tanto, el objeto de estudio de *cualquier* investigación histórica es también siempre *esencialmente* el mismo), entonces, inevitablemente, cualquier ley que localicemos sobre él será una ley *de la historia*.

Debe notarse además que si el *homo œconomicus* (ese sujeto que se comportaría de un modo «puramente racional», es decir, intentando siempre maximizar el propio interés) es la esencia más profunda del «individuo humano» (y este, a su vez, es el elemento inalterable de todo el desarrollo histórico), es fácil concebir la totalidad de la historia como el proceso de *realización de la esencia humana* o el proceso de *realización de lo racional.* Es aquí donde ancla sus raíces una determinada interpretación del ensamblaje entre Ilustración y capitalismo que se ha convertido en algo así como la ilusión trascendental de la mirada política moderna y contemporánea. Y es por ello, precisamente, por lo que la decisión de Marx de romper con este esquema (cosa que la tradición marxista sí tematizó bastante) no puede dejar incólume esa pretendida solidaridad entre Ilustración y capitalismo (cosa de la que la tradición marxista se desentendió por completo). En la Segunda Parte de este libro comprobaremos la importancia crucial de lo que aquí se está jugando.

La idea del comportamiento racional —es decir, del individuo aislado intentando siempre obtener el máximo beneficio en su trato con los demás— encuentra su máxima expresión *en el mercado*. Ciertamente, podemos definir el mercado como ese lugar en el que el único vínculo que une a unos individuos con otros es precisamente el afán por obtener de ellos el máximo beneficio y, por lo tanto, el lugar en el que esa «esencia humana» puede realizarse, por fin, sin trabas ni impedimentos. En este sentido, cabría considerar la *sociedad de mercado* (no esas sociedades en las que se comercia de un modo más o menos esporádico, sino esa sociedad que queda constituida en toda su

extensión *por el mercado*) como el triunfo de la esencia del hombre, es decir, como el triunfo del comportamiento «racional».

La Ilustración pidió un derecho universal y el capitalismo generalizó el mercado. Aquí debería haberse señalado con perplejidad la gran estafa de la modernidad. Sin embargo, la tradición marxista no se sintió muy atraída por el tema (pues había decidido ya que el derecho no era más que un epifenómeno del capitalismo). Mientras tanto, la economía entronizó este juego de manos hasta que fue posible localizar en el mercado algo así como «un derecho más profundo que el derecho». Lo que se escondía aquí, por supuesto, no era más que la pretensión del capital de adueñarse del aparato del Estado en su propio beneficio. Se trataba de sentar las bases teóricas para una rendición del derecho a favor del capital.

Así pues, para la filosofía de la historia latente en la economía, la generalización del mercado no sería tanto un efecto del carácter capitalista de nuestras sociedades concretas *como un efecto del despliegue histórico de la esencia humana*. Decir que con la sociedad de mercado el hombre realiza plenamente su propia esencia, es tanto como decir que *ya* se ha liberado de todos los elementos que, en los momentos previos de desarrollo histórico, *todavía* interferían con ella. Es posible, pues, desde esta perspectiva, concebir el desarrollo histórico como el proceso de realización de una esencia que, si bien ya estaba presente, desde el principio, como lo más esencial de los individuos humanos, se encontraba, sin embargo, sepultada en una maraña de determinaciones no-esenciales (prejuicios atávicos, instituciones «artificiales» de decisión colectiva, opresión comunitaria, etc.) de las que la historia de la humanidad, consistiría, pues, en desprenderse. De este modo, no se trataría de que nuestra sociedad sea, de hecho, una sociedad capitalista (aunque bien podría no serlo) y, por eso, nos encontremos con un mercado generalizado. Por el contrario, se trataría de que la esencia del hombre se ha realizado de manera necesaria mediante el despliegue de la historia y, por eso, al encontrarnos ya en el último momento del despliegue (a falta de tres o cuatro intervenciones más de esas astucias de la Razón que son el FMI, el Banco Mundial o la OMC), nuestra sociedad es *ya* capitalista (y, por lo tanto, de mercado generalizado).

Este «final de la historia» no está, además, exento de belleza. El mercado aparece así, en un espectacular juego de manos, como la plasmación real de las exigencias del derecho. Aparece también como una democracia más profunda que la democracia. Pues mientras que el Parlamento tiene que limitarse a consultar cada cuatro o seis años las razones de la ciudadanía, el mercado podría decirse que está tomando el pulso a la ciudadanía de forma ininterrumpida, consultando todas y cada de una de sus razones, incluso las más insignificantes, y sopesándolas en cuanto merecen. El mercado aparece así como el verdadero *debate racional* que la humanidad mantiene constantemente consigo misma. Mientras los parlamentos intentan razonar, el mercado razona por ellos sin descanso. Así pues, al coincidir por fin con su esencia, sin interferencias ni presiones políticas, religiosas, tribales, nacionales o familiares, el *homo œconomicus* desemboca por fin en el reino de la libertad al que estaba predestinado desde los albores de la historia.

Todo, como se ve, de lo más hegeliano. Porque, una vez más hay que decirlo, la única manera de que una filosofía de la historia funcione bien es la manera hegeliana. O dicho más radicalmente (esta era la tesis fundamental en Fernández Liria, 1998, *El materialismo*), quizá lo que ocurre sea que Hegel, después de todo, sí tenía razón en una cosa: si bien no es cierto que la ciencia deba funcionar hegelianamente, la ignorancia, en cambio, sí es cierto que, *de hecho*, funciona siempre al modo hegeliano. Esto, para los lectores de la *Fenomenología del espíritu*, no debería tener nada de extraño. La ignorancia no es un Sócrates capaz de callar sobre las cosas que ignora. La ignorancia nunca ignora callándose. Muy al revés, la ignorancia consiste en hablar constantemente por los codos, y no hay mejor forma de comprobarlo que escuchar una tertulia de la radio o un debate de la televisión. Ahora bien, ocurre aquí lo que ocurría en la *Fenomenología* desde la primera figura de la conciencia, la certeza sensible: que pretendía decir cosas muy concretas aunque no lograra, constantemente, hablar más de que «de todo y de nada». Desde el mismo momento en que se pretende hablar de algo que no se sabe, el camino que Hegel señala para la conciencia en la *Fenomenología* es probablemente inevitable. Otra cosa es que Hegel tenga razón y que por esa vía se desemboque en el saber absoluto. Lo que

> comprobamos a diario es que se desemboca en un sistema de evidencias que no son más que ignorancias muy prepotentes y seguras de sí mismas. Lo que Althusser llamó el «macizo ideológico».

Nos encontramos, pues, con que en absoluto es Marx, sino precisamente ese modo de razonar neoclásico que trata de construir una teoría general de la decisión humana, el que mejor se presta a concebir cualquier etapa en el terreno de la historia como mero *momento* de un proceso único que consiste en cierto *despliegue* de lo «racional». En efecto, desde esta perspectiva, podría pensarse la historia como el proceso mediante el cual cierta esencia, que ya se encontraba presente desde el principio en los individuos humanos como su parte más esencial, consigue ir —en distintas etapas (*que, desde luego, solo pueden concebirse como momentos de un único proceso*)— desprendiéndose de los elementos irracionales con los que se encontraba mezclada hasta llegar a realizarse en toda su pureza, libre *ya* de interferencias perturbadoras, en la *sociedad de mercado.*

Ya vimos más arriba que, a partir de un planteamiento de este tipo, cualquier anomalía, fricción o conflicto intentará solucionarse siempre con «más mercado». Como el modelo (construido exclusivamente sobre la base del sujeto racional que coincide ya plenamente con su esencia o, lo que es lo mismo, del maximizador puro sin ningún impedimento ya para perseguir su propio interés) supuestamente funciona sin conflictos, entonces el origen de cualquier conflicto ha de buscarse en la existencia de algún «elemento perturbador» (decisiones políticas, regulaciones públicas, intervenciones estatales…) y, por lo tanto, la solución ha de pasar necesariamente por abolir cualquier limitación al mercado. Estos razonamientos, a raíz del espectáculo que nos ha ofrecido el siglo XX y que sigue ofreciéndonos el XXI, tienen, cada vez más, algo desconcertante. Pues, en efecto, es desconcertante que alguien pueda razonar contra todas las evidencias empíricas (y tanto más cuanto que encima se hace en nombre del «empirismo» y de la «ciencia positiva»). Resulta que, si al suprimir ciertas regulaciones del mercado, en vez de alcanzarse la armonía esperada se desencadena una verdadera catástrofe humana (tal como ocurre con verdadera precisión matemática allí donde se aplican las citadas «astucias de la razón», o sea, los planes de

ajuste del FMI o los acuerdos de libre comercio de la OMC), incluso en este caso, la conclusión no es nunca que quizá haya algo mal planteado en todo el asunto, sino, por el contrario, que debe quedar todavía alguna regulación por suprimir y que esta debe ser, por supuesto, la causante de todos los males.

Segunda parte

EL ORDEN DE *EL CAPITAL*. CAPITALISMO, MERCADO Y CIUDADANÍA EN LA SOCIEDAD MODERNA

Capítulo 4
«Economía»: la ciencia buscada

> El señor profesor Roscher pretende haber descubierto que una costurera a la que emplea la señora profesora durante dos días, rinde más trabajo que dos costureras empleadas un mismo día por la señora profesora. El señor profesor no debería efectuar en el cuarto de los niños sus observaciones sobre el proceso capitalista de producción, ni bajo circunstancias en las que falta el personaje principal: el capitalista.
>
> Karl Marx

Con la intervención de Galileo en la historia del pensamiento, como hemos visto, se alcanzó un punto de no retorno: desde ese momento, fundar una ciencia significa, ante todo, delimitar y construir un *objeto de estudio,* es decir, definir el tipo de *objetividad* del que esa ciencia se va a ocupar y construir el sistema de preguntas necesario para interrogar a la realidad a ese respecto. Esto requiere comenzar ante todo con un ingente trabajo en la abstracción, clarificando conceptos hasta conseguir delimitar con toda precisión *qué es exactamente lo que le queremos preguntar a la realidad.* Solo entonces pasa a tener sentido, en efecto, construir las condiciones de laboratorio en las que la realidad pueda ser finalmente interrogada. Todos los instrumentos científicos de los que dispone cada ciencia no son más que «abstracciones cosificadas», construidas para obligar a la realidad a no contestar a nada más que a lo que se le esté preguntando. Así, al menos desde Galileo, la *normalidad científica* consiste ante todo en moverse en el interior de un *sistema cerrado* que es, en realidad, *un producto de la propia ciencia.*

De este modo, como vimos, toda disciplina teórica debe antes que nada decidir qué elementos son relevantes y cuáles irrelevantes para el respecto de las cosas que esa disciplina consiste, precisamente, en determinar. Ciertamente, esto solo significa que ninguna ciencia puede empezar a hablar o a observar antes de haber establecido con

toda precisión *de qué va a hablar y qué quiere observar* (y ese trabajo, como es evidente, no se realiza mediante la observación de realidades muy concretas, sino clarificando conceptos en la abstracción). Se puede retomar ahora a partir de un ejemplo trivial: ante la eventualidad de que alguien pueda golpear con el puño un rostro ajeno, es evidente que la ciencia jurídica, para determinar el concepto de agresión punible, debe asignar la máxima relevancia a la diferencia de naturaleza que media entre un «puño» y un «rostro» (pues es bastante probable que, sobre la base de esa diferencia, se tienda a considerar que el titular del puño es el *agresor* y el titular del rostro el *agredido*).

Por el contrario, desde el punto de vista de la física (a partir de principios como el de acción y reacción y relatividad del movimiento) esa diferencia es completamente irrelevante: lo mismo da decir que A ha golpeado con el puño el rostro de B que decir que B ha golpeado con el rostro el puño de A. A todos los efectos relevantes desde el punto de vista de la física, lo único que ha ocurrido es que un rostro y un puño (o, mejor, dos masas inerciales *de igual naturaleza*, aunque de distinta magnitud) han chocado la una con la otra o se han golpeado mutuamente.

En todo caso, de lo que no cabe duda es de que, en cualquier medio académico, sería censurado el jurista que intentase presentarse a sí mismo como mucho más riguroso que sus colegas tratando de explicar, por ejemplo, que es imposible distinguir entre agresor y agredido porque «la ciencia» ha demostrado que si un cuerpo A golpea a otro B, debemos a admitir que, en idéntica medida, el cuerpo B ha golpeado al A. Por esa dirección, lo más lejos que se puede llegar, en el mejor de los casos, y tras un infinito esfuerzo, es a inventar la física, algo que implicaría un beneficio muy pequeño (dado que, en definitiva, ya está inventada) en comparación con el enorme perjuicio que podría acarrear: inutilizar la ciencia jurídica. El tipo de reformador que intentase dotar a la ciencia jurídica del rigor de las ciencias físico-naturales mediante el ingenioso método de privar a la primera de elementos que le resultan esenciales sería, sin duda, duramente reprendido por la academia.

Sin embargo, las cosas no resultan siempre tan nítidas. Por ejemplo, Marx (y en cierto sentido toda la tradición clásica), por algún

motivo que habrá que analizar, considera que la teoría laboral del valor representa uno de esos elementos constitutivos de la disciplina de la que se ocupa, uno de esos elementos encargados de *determinar* el propio *objeto* de investigación y, con ello, de determinar la consistencia de la propia disciplina. Marx parece muy convencido de que, prescindiendo de toda teoría laboral del valor, sencillamente se abandona el terreno de la ciencia o, al menos, de *esa* ciencia de la que él se ocupa.

A partir de aquí, resulta llamativo ver a uno de los «grandes» de la teoría económica, W. Pareto, sosteniendo que es fácil refutar a Marx, porque se puede *invertir* sin dificultad su «sofisma» fundamental (a saber, que el capital usurpa una parte del valor que crea el trabajo) y sostener que, al revés, «el trabajo usurpa una parte de la plusvalía que crea el capital»[1].

> En efecto, Pareto sostiene que «es fácil ver que se podría, cambiando algunas palabras en esta teoría, demostrar que el valor de cambio depende únicamente del capital (simple)». De hecho, considera posible *invertir* el teorema fundamental de la Sección 1.ª de *El capital* sustituyendo únicamente la palabra «trabajo» por «capital», dando lugar a una fórmula según la cual, «una vez puesto a un lado el valor de uso de las mercancías, no les queda más que una propiedad, la de ser productos del capital». A partir de aquí, ya no entrañaría ninguna dificultad «continuar y demostrar que el trabajo usurpa una parte del plusvalor creado por el capital».

Sin lugar a dudas, debe resultar matemáticamente posible dar con la fórmula *inversa* al presunto «sofisma» de Marx. Sin embargo, es probable que Marx no considerase refutatoria en ningún sentido esta objeción de Pareto; es probable que considerase que esa objeción carece de sentido desde el interior de la disciplina de la que él se ocupa; es probable que Marx considerase que una disciplina científica para la que resultase *indiferente* una fórmula o la inversa no se ocuparía en realidad de *asuntos humanos* en ningún sentido. Podría incluso

---

1 Pareto, *Marxisme et Économie pure,* en *Œuvres complètes,* vol. 9, Genève, Droz, p. 47.

ocurrir que Marx considerase que, con ese modo de proceder, Pareto estaría dando los primeros pasos para, en el mejor de los casos y tras un infinito esfuerzo, llegar a inventar las matemáticas.

La comparación que establecimos entre Marx y Galileo hacía referencia al modo como Marx comenzaba ante todo delimitando un *objeto* de estudio como condición previa a cualquier posible observación (pues, en caso contrario, resultaría imposible siquiera saber qué se está observando en cada caso). Marx se muestra convencido de que las leyes que corresponden al modo capitalista de producción, dada su peculiar consistencia, se dejan estudiar con el rigor de la física matemática. En efecto, cree haber logrado aislar teóricamente una estructura (la estructura-capital) regida de un modo implacable por ciertas leyes cuya consistencia cabe estudiar de un modo análogo a como se estudian las leyes de la gravitación o de la termodinámica, a saber: cerrando un sistema teórico y tratando de estudiar su consistencia interna con el rigor que corresponde a las matemáticas.

Ahora bien, esta comparación podría resultar también de lo más peligrosa si no se guardan las distancias. Es evidente que reproducir este modo de proceder respecto a un objeto histórico no puede consistir, sin más, en tratarlo como si fuese un mero objeto físico. Sería disparatado, en efecto, pretender que un «Galileo de la historia» debería, simplemente, extrapolar, sin mayor consideración, las pautas con las que se estudian las leyes de la inercia al estudio, por ejemplo, de las leyes de la producción capitalista. Si fuese posible extrapolar sin más el modo de proceder de la física a la historia, no haría falta esperar a ningún gigante para que abriese un «nuevo continente» a la investigación científica (pues habría quedado abierto automáticamente con la intervención del propio Galileo). Pero el problema fundamental es que una operación de ese tipo resulta completamente ilegítima.

La clave del procedimiento que se inaugura con Galileo consiste en aislar teóricamente (como condición previa a cualquier *observación científicamente legítima*) los elementos que *permitan cerrar un sistema.* Eso de «cerrar un sistema» significa, en realidad, *construir* un objeto teórico, es decir, delimitar en qué respecto van

a ser tomadas las cosas en consideración. Ahora bien, los elementos que hay que aislar para cerrar un sistema que permita hacerse cargo de determinadas consistencias físicas no son los mismos que habría que aislar para analizar consistencias históricas. Ciertamente, hay ciertas distinciones elementales de las que no se puede prescindir en la investigación de cualquier *asunto humano* sin perder automáticamente la especificidad *de la cosa* que se pretende estar estudiando. En realidad, se trata de algo de sentido común: la diferencia, por ejemplo, entre un niño y una piedra puede ser perfectamente ignorada por los físicos (pues ambos elementos pueden ser tomados, en el respecto que compete a los físicos, como masas inerciales y nada más), pero en ningún caso puede ser ignorada por los historiadores (si se ponen a estudiar, por ejemplo, el reinado de Herodes). Y esto no se debe a que los historiadores sean más sensibles o mejores personas que los físicos. A lo que se debe es, sencillamente, a que ambas disciplinas, para constituirse *precisamente como disciplinas científicas distintas,* tienen que incorporar a su campo de estudio (y excluir de él) elementos diferentes. Tan idiota como intentar «humanizar» la física exigiéndole que no tratase por igual a los niños y a las piedras (o sea, como meras masas inerciales) sería intentar dotar de «mayor rigor científico» a la historia exigiéndole que ignorase esa diferencia apelando a que la física o la matemática (o sea, las ciencias que nos sirven como modelo) la consideran irrelevante. Resulta, pues, importante insistir en que cualquier investigación rigurosa en el terreno de los asuntos humanos exige que se incorporen determinados elementos de carácter, digamos, *práctico* —es decir, elementos de orden político o moral—, pero no, ni mucho menos, por razones, a su vez, políticas y morales, sino, por el contrario, por razones estrictamente teóricas. Es decir, respecto a determinados asuntos, resulta imprescindible incorporar elementos de carácter moral o político no por una cuestión que dependa de los principios morales o las posiciones políticas del investigador, sino, por el contrario, porque *la cosa misma* no alcanzaría a ser estudiada si no se tomasen en consideración. Sin ir más lejos, a Marx le parecen enteramente evidentes cosas como que, por ejemplo, «la determinación del valor de la fuerza laboral encierra un elemento histórico

y moral»[2]. En la construcción teórica de *El capital* la importancia de este tipo de elementos va mucho más allá de aspectos puntuales como este del salario. De hecho, la incorporación de elementos de orden moral o político constituye un punto teórico central de la construcción misma del *objeto teórico* del que se ocupa *El capital.*

Marx toma como punto de partida ciertos elementos fundamentales que remiten a una teoría laboral del valor (y que tienen que ver con las diferencias entre trabajar y funcionar, o entre una persona y una máquina) y los considera un elemento constitutivo irrenunciable de la disciplina que pretende, en cierto sentido, estar inaugurando. Ahora bien, se trata, como no puede ser de otro modo, de un sistema de diferencias que está enteramente dado por supuesto en *El capital* desde el principio, es decir, de un sistema de diferencias que no es analizado explícitamente, pero que opera desde el principio produciendo notables efectos teóricos —efectos como, por ejemplo, impedir del modo más radical que la fórmula «el capital usurpa una parte del valor que crea el trabajo» pueda invertirse para dar lugar a su contraria «el trabajo usurpa una parte del valor que crea el capital»—. Estos elementos son en realidad elementos constitutivos del *objeto* (o del *tema*) del que Marx pretende ocuparse. Perder de vista su carácter constitutivo implicaría para Marx ceder a la tentación de mantener un rigor matemático, pero a cambio (lo cual le parecería un precio claramente abusivo) de olvidar la constitución específica que caracteriza al objeto de investigación del que *El capital* se ocupa (objeto que no puede dejar de remitir, en definitiva, a algo *social* y, además, a algo social en una modalidad específicamente moderna).

Habrá, sin duda, que enjuiciar rigurosamente la construcción teórica realizada por Marx (de la que depende la propia constitución de su objeto), pero, en cualquier caso, debe tratarse de un *juicio* que se haga cargo, ante todo, de en qué consiste exactamente eso de lo que se ocupa Marx, cuál es el tema de su investigación Çy cuáles son las preguntas a las que trata de responder.

Por ejemplo, llama poderosamente la atención que J. Elster, pretendiendo emitir un juicio justo sobre el aporte científico que

2 MEGA, II, 6, p. 187.

representa *El capital,* sostenga que «tomado en tanto que análisis económico, no fue un logro perdurable, pero no ha sido superado como estudio del cambio técnico, del comportamiento empresarial y de los conflictos de clase en la época del capitalismo clásico»[3]. La pregunta obvia ante esta afirmación es la siguiente: ¿qué hay que entender por «análisis económico» para considerar que en ese terreno *El capital* no supuso ningún logro perdurable y, sin embargo, considerar que no ha sido todavía hoy superado en el análisis del cambio técnico, del comportamiento empresarial y de los conflictos de clase en la época del capitalismo clásico? es decir, ¿qué hay que entender por «análisis económico» para considerar que se trata de algo *independiente* del cambio técnico, el comportamiento empresarial y los conflictos de clase precisamente respecto a esa época en la que las leyes del capitalismo llegaron a imponerse sin apenas interferencias externas, o sea, respecto a esa época en la que, por decirlo así, las leyes que corresponden al modo de producción capitalista llegaron a materializarse casi en toda su pureza? En cualquier caso, se entienda lo que se entienda por «análisis económico» en ese sentido, resulta fácil sospechar que quizá Marx no pretenda ni remotamente estar dedicándose a eso. De este modo, podría ocurrir incluso que se le estuviera juzgando por no haber contribuido con logros perdurables a una disciplina que, sencillamente, no era la suya (e incluso, quizá, a una disciplina contra la que todo *El capital* consiste en oponer objeciones teóricas de principio).

Ante la pregunta por la disciplina en la que se inscribe el trabajo de Marx, lo primero que se debe recordar es que *El capital* se ocupa de la economía política, si bien, ciertamente, lo hace en el modo de una *crítica*. Antes de nada, quizá convenga llamar la atención sobre el hecho de que, por algún motivo que no puede resultar a la postre enteramente arbitrario, los supuestos herederos y continuadores después de Marx de «esa misma» disciplina —tras la «revolución marginalista» que presuntamente la dotó por fin del rigor de las matemáticas— decidieron que bien podía prescindirse de toda referencia a la «política» para la determinación del objeto, dejan-

3 *An Introduction to Karl Marx*, New York, Cambridge University Press, p. 9.

do de designar «economía política» a ese asunto del que se ocupan y pasando a designarlo, sencillamente, *Economics.* Y, a partir de ese momento, comienzan a ocurrir cosas como las que se comentaron en la primera parte: por ejemplo, se empieza a no poder distinguir los óptimos matemáticos de Pareto de óptimos económicos, y por lo tanto, se empiezan a considerar óptimas medidas económicas que generan verdaderas catástrofes humanas (cf. 1.3.4. «La delimitación del objeto de estudio de la economía política»).

Es más que probable que, si Marx pudiese presenciar ese nuevo modo de proceder dotado ahora del rigor de las matemáticas y capaz de prescindir por completo de toda alusión a cualquier asunto «político», considerase que el cambio no es solo nominal, sino que, tras ese cambio en la denominación, se encubre un auténtico cambio de disciplina (y, como decimos, quizá incluso considerase que los economistas, con esa nueva ciencia tan rigurosa y tan desvinculada de cualquier referencia a nada «político», pueden estar a punto nada menos que de inventar las matemáticas). En todo caso, lo único que sí es seguro es que el trabajo de Marx se inscribe en el terreno de la economía política (y se inscribe en él, precisamente, como *crítica*). Como es de sobra conocido, Marx entiende por «economía política clásica toda la economía que, desde William Petty, ha investigado la conexión interna de las relaciones de producción burguesas»[4] y, evidentemente, en esa tradición ocupan un lugar especialmente destacado las contribuciones de Adam Smith y David Ricardo. Marx considera a Smith y a Ricardo los más dignos representantes de la economía política clásica. Hasta tal punto que, en la ya citada carta a Engels del 2 de abril de 1851 (¡nada menos que en 1851!)[5], le transmite su intención de terminar «en cinco semanas» con esa ciencia que ya empezaba a aburrirle (y ocuparse de alguna otra disciplina que pareciera poder dar algo más de sí), porque «no ha hecho ningún progreso desde A. Smith y D. Ricardo»[6]. Si, finalmente, lejos de dejar de lado la economía política «en unas

4 MEGA, II, 6, p. 111.
5 MEW, 27, p. 228.
6 *Idem.*

pocas semanas», termina ocupado en esos asuntos hasta el final de sus días, no es, desde luego, porque en algún momento encontrase a algún representante de la disciplina que sí hubiera realizado dichos avances, sino, sencillamente, porque descubre que esos avances están por realizar y, por lo tanto, se embarca en dicha tarea.

Pues bien, para intentar determinar un poco en qué consiste eso de lo que se ocupan Smith y Ricardo (y, por lo tanto, también Marx), constituye una referencia obligatoria la carta en la que Ricardo le escribe a Malthus lo siguiente: «Tú piensas que la economía política es una investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza. Yo creo que debería mejor definirse como una investigación sobre las leyes que determinan la distribución del producto de la industria entre las clases que intervienen en su formación»[7]. Resulta, pues, que Marx inscribe su investigación en un terreno que se ocupa de analizar la conexión interna que corresponde a las relaciones de producción burguesas y, para ello, debe resultar una parte esencial el análisis de cómo se distribuyen los resultados de la producción entre las distintas *clases sociales*.

Para aproximarse algo más a las determinaciones que corresponden a esa peculiar disciplina, hay que recordar que Marx define esta economía política clásica «por oposición a la economía vulgar, que no hace más que deambular estérilmente en torno a la conexión aparente, preocupándose solo de ofrecer una explicación obvia de los fenómenos que podríamos llamar más bastos y rumiando una y otra vez, para el uso doméstico de la burguesía, el material suministrado hace ya tiempo por la economía científica. Pero, por lo demás, en esa tarea la economía burguesa se limita a sistematizar de manera pedante las ideas más triviales y fatuas que se forman los miembros de la burguesía acerca de su propio mundo, el mejor de los posibles, y a proclamarlas como verdades eternas»[8].

El elemento característico que define, según Marx, a la «economía vulgar» (frente a la economía política clásica), ese elemento

7 9 de octubre de 1820, *The Works and Correspondence of David Ricardo*, vol. VIII, p. 278.

8 MEGA, II, 6, p. 111.

que lleva a sus representantes a deambular de un modo estéril entre conexiones meramente aparentes, consiste ante todo en su incapacidad para abandonar el «mundo de apariencias» al que pertenece lo que Marx denominó «la fórmula trinitaria»[9], a saber, la idea de que, dado que la riqueza se *distribuía* en tres categorías (interés, renta y salarios), cabía dar por supuesto sin mayor investigación que el interés sería un *producto* del capital, la renta un *producto* de la tierra y los salarios un *producto* del trabajo, sin investigar precisamente lo que para Marx es lo fundamental: cuál es el sistema de relaciones sociales al que *pertenecen* los conceptos de interés, renta y salario. Es decir, cuál es (y por qué lógica se rige) el *sistema* de *relaciones sociales* del que tales nociones forman parte, siendo importante destacar *que tales nociones no tienen siquiera sentido más que como parte de ese sistema.* Si llega un momento del análisis en el que, por algún motivo, se plantea de un modo ineludible la cuestión de qué parte de la cosecha le corresponde *por derecho propio* a la tierra y qué parte le corresponde *por derecho propio* a las máquinas, entonces Marx considera imprescindible que *haya algo* en la construcción teórica que exija analizar muy minuciosamente, antes de ocuparse de esa cuestión, cuál puede ser la consistencia estructural fundamental de esa sociedad *en la que parecen corresponder derechos propios a las máquinas y a la tierra*.

> Por exponerlo con el ejemplo al que dedicaremos el apartado 10.5. «Trabajo y economía convencional moderna», lo que persigue Marx en todo caso es bloquear por completo la posibilidad de que se formule una pregunta del siguiente tipo: «Supongamos que tuviéramos que distribuir de una sola vez todo el producto de un país. Si la tierra hubiera producido por sí sola tanto, el trabajo tanto y la maquinaria el resto, la distribución sería muy fácil. (…) Ahora bien, (…) si la tierra y el trabajo producen *conjuntamente (sn)* la cosecha de trigo, ¿cómo vamos a distinguir la contribución de cada factor?»[10]. Marx consideraría, desde luego, que no hace falta esperar a la respuesta para saber que la pregunta misma es imposible,

9 *Theorien über den Mehrwert,* MEGA, II, 3.4, p. 1501.

10 Cf. Samuelson, *Economía*, Madrid, McGraw Hill, 1986, p. 701.

> que, sencillamente, no es una verdadera pregunta, pues, incluso si se consiguiese articular algún tipo de respuesta, se trataría, en todo caso, de la *respuesta a otra pregunta enteramente distinta a la supuestamente planteada*. Nos ocuparemos más detenidamente de esta cuestión en el apéndice titulado «Trabajo y economía convencional moderna». De momento, eso sí, conviene recordar que Marx considera evidente que «los [economistas] vulgares conciben en realidad las formas de la distribución solo como formas de la producción *sub alia specie*, mientras que los economistas críticos las distinguen y no reconocen su identidad»[11].

Ahora bien, por alguna razón que habrá que analizar, Marx considera que, para el análisis del sistema de relaciones sociales del que los conceptos de «interés», «renta» y «salario» forman parte, resulta ineludible recurrir a alguna teoría laboral del valor capaz de dar cuenta de las «conexiones internas» o de la «esencia» de ese peculiar sistema de relaciones sociales más allá de las evidentes «manifestaciones externas» que cualquiera puede percibir en la superficie de la distribución.

Según Marx, los grandes autores clásicos logran ya parcialmente sobrepasar ese terreno de la mera «apariencia». Sin embargo, todos ellos, incluidos «los mejores portavoces» de la economía política, se mantuvieron siempre presos en alguna medida de ese «mundo de apariencias»[12]. Por ejemplo, según Marx, Smith mantiene (en permanente contradicción) dos concepciones distintas, de tal modo que «una penetra en las conexiones internas, por decirlo así, en la fisiología del sistema burgués»[13], mientras que «la otra solo describe, cataloga, narra y pone bajo determinaciones conceptuales esquemáticas aquello que se muestra externamente en el proceso vital tal como se muestra y aparece»[14].

En todo caso, para Marx, solo con la llegada de Ricardo queda por fin acotado en qué consiste y en qué no hacer ciencia en ese

11 *Theorien über den Mehrwert,* MEGA, II, 3.4, p. 1498.
12 MEGA, II, 4.2, p. 852.
13 MEGA, II, 3.3, p. 816.
14 *Idem.*

peculiar terreno, y esto queda por fin delimitado, según Marx, *precisamente porque* se establece de un modo firme que «el fundamento, el punto de partida de la fisiología del sistema burgués —de la comprensión de su conexión orgánica interna y de su proceso de vida— es la determinación del *valor por el tiempo de trabajo*»[15].

Para hacerse cargo del alcance real del compromiso de Marx con la teoría laboral del valor, resulta imprescindible reparar en que, en realidad, Marx toma precisamente el criterio de si se parte o no de una teoría laboral del valor (aunque sea, a su parecer, de una teoría más o menos deficiente) *como elemento fundamental para distinguir la economía política clásica de la economía vulgar*. Habrá que ocuparse más adelante, desde luego, de analizar hasta qué punto está o no justificado este planteamiento de Marx. De momento, cabe limitarse a constatar lo siguiente: Marx considera que todo intento de eludir la teoría laboral del valor para la investigación *de la sociedad moderna*, implica la decisión de abandonar el terreno de la ciencia y moverse exclusivamente en el de la propaganda. Marx considera que abandonar la teoría laboral del valor (a la hora de analizar, por ejemplo, la cuestión de los precios) implica privar a la economía política «de todo fundamento racional»[16]. De este modo, intentar tomar, por ejemplo, el concepto de precio como punto de partida (eludiendo una larga *reflexión previa* sobre el concepto de valor) implica necesariamente colocarse del lado de aquellos que, según Marx, no tienen la más mínima pretensión de *conocer* «la conexión interna de las relaciones de producción burguesas» (es decir, no tienen la más mínima pretensión de sacar a la luz la ley que rige la sociedad moderna). De hecho, ya en el primer apartado del segundo capítulo del manuscrito principal del Libro III (que corresponde en la edición de Engels al capítulo VIII del Libro III, es decir, al primer capítulo de la Sección 2.ª), cuando Marx trata la cuestión de la compatibilidad entre el concepto de valor y el de «precio de producción», insiste en la misma idea: si se prescinde de la reflexión necesaria acerca del concepto de valor, «el precio de producción es ya una *forma*

15 MEGA, II, 3.3, p. 817.

16 MEGA, II, 4.2, p. 222 (*cf.* 1.3.5. «La pregunta pendiente: una primera presentación del problema de la estructura de *El capital*»).

completamente enajenada y prima facie *no conceptual* del valor mercantil; una forma tal como *aparece en la competencia* y, por tanto, en la conciencia del "*hominis capitalis vulgaris*" y que, por ello, también existe en la de los economistas vulgares»[17].

De este modo, el alcance real del compromiso de Marx con la teoría del valor se pone de manifiesto cuando se observa que, lejos de ser una mera herencia recibida de Smith y Ricardo, lejos de ser un *mero punto de partida* obligatorio por tratarse del punto alcanzado por los «mejores representantes» de la disciplina, es, por el contrario, uno de los criterios fundamentales para *discriminar* qué forma parte de la disciplina y qué no; un elemento *crítico* fundamental precisamente para *cribar* a los científicos de los meros propagandistas. Así pues, para Marx (por alguna razón que habrá que analizar) la teoría laboral del valor no es solo un resultado de la economía política, sino, hasta cierto punto, un *criterio* para separar la economía política de la mera ideología. Y, sin embargo, vimos cómo, por ejemplo, un autor como Schumpeter consideraba que la «economía como ciencia positiva» había *superado* hace tiempo la teoría laboral del valor. ¿No será que la «economía como ciencia positiva» ha comenzado a dedicarse a un tipo de problemas que Marx, sencillamente, no estaría dispuesto a admitir en el terreno de la ciencia? ¿Podría haber ocurrido que con el modo por el que se ha pretendido introducir a la economía «por el seguro camino de la ciencia» (abandonando la economía política para convertirla en *Economics*) se hubieran perdido los elementos fundamentales por los que esa ciencia se vinculaba a *asuntos humanos*?

Sin duda, la economía política necesita, para Marx, ser objeto a su vez de una *crítica* profunda que afectará al propio concepto de valor. Sin embargo, para Marx esto solo puede comenzar una vez cribada la «economía científica» de la «economía vulgar», y eso solo es posible, desde su punto de vista, una vez instaurada alguna teoría laboral del valor como elemento en algún sentido irrenunciable si de verdad se pretende estudiar «la fisiología del sistema burgués», «su organismo y su proceso de vida».

17 MEGA II, 4.2, p. 272.

Ahora bien, si resulta que Marx toma la exigencia de partir de alguna teoría laboral del valor no tanto como un resultado particular de su disciplina, sino más bien como el elemento fundamental para determinar en qué consiste la disciplina misma (y qué forma parte efectivamente de ella y qué no), entonces la objeción planteada por Pareto, lejos de ser una crítica lanzada *desde el interior de la disciplina*, consiste más bien en negar de algún modo la posibilidad misma de que tenga siquiera sentido eso a lo que se dedica Marx.

Ciertamente, resulta chocante que el comentario a un clásico del pensamiento universal como Marx (por muy crítico que pretenda ser) parta de la base de que es fácil demostrar que no tiene siquiera *sentido* eso a lo que se dedica. Sin embargo, también es cierto que, en este caso, la pregunta por el *sentido* de las decisiones teóricas fundamentales de Marx está todavía hoy sin clarificar de un modo completo. Preguntar qué *sentido* tiene la estructura y el orden de *El capital* (sobre todo en lo relativo al papel tan relevante que se asigna a la teoría del valor) empieza por resultar obligatorio desde el momento en que Marx, desde el principio, era perfectamente consciente, tal como se ha visto ya, de que no es cierto que el valor indique el punto de equilibrio en torno al cual oscilan los precios de las mercancías en la competencia capitalista. En efecto, no es en absoluto una sorpresa para Marx descubrir que cada capitalista busca, ante todo, obtener la máxima rentabilidad posible de cada inversión realizada, de tal modo que, en el supuesto de un mercado completamente nivelado por la competencia, cabe esperar que a inversiones de la misma magnitud les tienda a corresponder la misma ganancia. Esto, unido al hecho cierto de que inversiones de igual magnitud no tienen en absoluto por qué comportar la misma cantidad de fuerza de trabajo (y, por lo tanto, no hay por qué suponer, al menos en principio, que sus mercancías vayan a cristalizar la misma cantidad de trabajo), nos da como resultado que, en principio, los precios de equilibrio de las mercancías en la competencia capitalista no tienen por qué coincidir con sus valores.

Marx considera irrenunciable, pues, partir de un concepto de valor que remite a la cantidad de trabajo cristalizado en las mercancías,

pero termina concluyendo que no es ese punto, sino el precio de producción (que remite a la cantidad de capital necesario para producirlas), el que da cuenta del equilibrio al que tiende el precio de las mercancías en la competencia capitalista. A partir de aquí, toda la tradición marxista se ha visto atrapada en lo que vino a denominarse «el problema de la transformación» (de valores en precios de producción), dando lugar a una extensa discusión estrictamente técnica en el terreno de la economía sobre los problemas que presenta el hecho de que Marx «transformase» solo los *outputs* y no los *inputs* pese a que, evidentemente, todos los bienes que *entran* en el proceso de producción lo hacen como *mercancías* y, por lo tanto, son adquiridos por los capitalistas a sus precios de producción (en vez de, al menos en principio, a sus valores).

Tendremos que ocuparnos de este problema con detenimiento. Pero, en todo caso, no será el tema fundamental. Resulta ineludible sostener algún tipo de postura respecto al tratamiento «técnico» de lo que podría llamarse el «problema de la transformación» en un sentido restringido. Pero el asunto central de este libro remite a determinadas *cuestiones previas* sobre las que, de un modo u otro, *ya siempre han tomado partido de antemano* las distintas intervenciones o respuestas desde el terreno de la economía. En efecto, en cuanto se plantea de un modo explícito la cuestión previa de *qué es lo que se transforma* cuando se transforman «unos números en otros» (es decir, los valores en precios), surgen inmediatamente cuestiones tales como si a esa transformación le corresponde algún *sentido histórico* (de tal modo que el elemento inicial de la transformación representa algún *prius histórico* respecto al resultado) o si desempeñan o no algún papel relevante en dichas transformaciones los socorridos recursos dialécticos.

Toda la primera parte de este libro se ha dedicado a intentar desactivar esas posibles soluciones. A este respecto, se ha rechazado cualquier interpretación historicista o dialéctica de *El capital*, poniendo en duda que en *esta obra* haya realmente mecanismos teóricos de corte dialéctico y que se mantenga ningún tipo de correspondencia, ni directa ni inversa, entre desarrollo *teórico* y despliegue *histórico*. En cualquier caso, dado el tipo de caminos que

se han intentado bloquear en la primera parte de este libro, resulta necesario ahora trazar una lectura de *El capital* capaz de hacerse cargo de todos los problemas y las preguntas que se han venido planteando hasta aquí.

Capítulo 5
Derecho, mercado y sociedad moderna

Marx se ocupa de una ciencia (aunque lo haga precisamente en el modo de una crítica) cuyo objeto es el análisis de la «conexión interna de las relaciones de producción burguesas». A este respecto, insiste en la enorme diferencia que hay entre los «economistas clásicos» (fundamentalmente Smith y Ricardo, a quienes Marx reconoce inequívocamente un firme compromiso con la búsqueda de la verdad) y los «economistas vulgares». Mientras los primeros se esfuerzan por analizar las «conexiones internas de la fisiología del sistema burgués», los segundos se limitan a recrearse en las «conexiones meramente aparentes» con el objetivo, además, de proporcionar un producto de consumo útil a los señores propietarios. Al parecer, la sociedad burguesa está atravesada por un determinado sistema de apariencias cuya vigencia resulta de la máxima utilidad para los negocios. En este sentido, los economistas vulgares no harían más que poner por escrito los mitos y las ficciones con las que la sociedad moderna se representa a sí misma.

Para comprender el tipo de intervención teórica que realiza Marx, es muy importante, por tanto, centrar la atención en el sistema de representaciones a través del cual la sociedad burguesa se piensa a sí misma. Como se comprobará al final de esta segunda parte, la posición que se adopte en relación con estas representaciones implicará consecuencias políticas de primera magnitud.

A este respecto, lo primero que hay señalar es que la columna vertebral de las tesis liberales consiste en sostener que los conceptos de derecho y ciudadanía constituyen un cuerpo común indisociable con los de mercado y capitalismo. La ciudadanía (es decir, el Estado de derecho) y el capitalismo (es decir, la sociedad de mercado) no serían más que las dos caras del proyecto político

de la Ilustración. Atendiendo a la pretensión central del liberalismo, tanto el derecho como el capitalismo serían nada más que el resultado de implantar los principios fundamentales de la Ilustración: libertad, igualdad, propiedad.

Ahora bien, ¿está justificada esta pretensión? ¿Constituyen realmente el derecho y el capitalismo algo así como dos caras de la misma moneda? ¿Son efectivamente el anverso y el reverso del proyecto político de la modernidad? ¿Constituyen ambos en cualquier caso parte del mismo cuerpo de conceptos? ¿Hay efectivamente algo en el concepto moderno de libertad que, de un modo necesario, deriva en el capitalismo? ¿Resulta consustancial al concepto ilustrado de Estado de derecho el proyecto de una sociedad de mercado?

Desde luego, el liberalismo lo pretende basándose en la convicción profunda de que, si se deja a los hombres y a las mujeres realmente en paz y en libertad, el resultado inevitable será la generalización de las relaciones mercantiles y, por lo tanto, el capitalismo. La idea central consiste en sostener que, una vez *liberada* la humanidad de todo tipo de ataduras supersticiosas y de arcaísmos tribales, es decir, una vez liberada de todos los lazos impuestos por relaciones comunitarias cerradas y opacas; una vez liberada, pues, de sus ataduras ancestrales, el resultado no puede ser sino un sujeto radicalmente desvinculado de todo entramado comunitario y ocupado principalmente en la búsqueda de su propio interés. En este sentido, bastaría dejar a los hombres «en libertad» para que se generalizasen de un modo automático un tipo de relaciones a las que cabría llamar «mercantiles» y, a partir de ahí, se generase el capitalismo.

El concepto moderno de *libertad* (que Kant establece como el primer principio *a priori* del Estado civil y que, en cualquier caso, constituye la piedra angular del derecho) se podría enunciar como el derecho de cada uno a hacer lo que le dé la gana con su propia persona y con todo lo que tenga derecho a reclamar como suyo, es decir, con su propiedad. Ahora bien ¿cabe efectivamente sostener que tirando hasta el final del hilo de la libertad (piedra sobre la que descansa el completo edificio del derecho), el resultado no puede ser sino el capitalismo? Es decir, ¿se puede sostener la validez de la ecuación según la cual «*libertad*» (o sea, que cada uno tenga

derecho a hacer lo que le dé la gana con su propiedad) = «*mercado*» (que cada uno pueda intentar obtener, en su trato con los otros, el máximo beneficio posible de la puesta en juego de su propia persona y de su propiedad) = «*capitalismo*» (la generalización de un modo de producción e intercambio que se orienta de un modo sistemático nada más que a la obtención de beneficios)? ¿Es legítima esta ecuación en alguno de sus dos pasos?

Resulta evidente que el modo como se piense la ecuación «libertad = mercado = capitalismo» implicará consecuencias políticas de primera magnitud. En efecto, la pregunta por la validez de la ecuación (en sus dos eslabones) nos coloca de inmediato ante cuestiones relativas a la necesidad o no de suprimir el mercado y superar el derecho si de lo que se trata es de acabar con el capitalismo. Ciertamente, si derecho y capitalismo fuesen en último término dos partes inseparables del mismo proyecto político (a saber, el proyecto político de la Ilustración por el que se pretende constituida la sociedad moderna), es evidente que no se podría luchar contra lo uno sin oponerse al mismo tiempo a lo otro. ¿Es necesario, pues, abolir el mercado y superar el derecho para acabar con el capitalismo?

Para plantear en términos marxistas esta cuestión resulta imprescindible hacerse cargo del problema de la estructura de *El capital.* En efecto, Marx toma como punto de partida el concepto de «mercancía» y, a partir de ahí, parece ir *deduciendo* las leyes que corresponden al modo capitalista de producción (cf. 1.2.3. «El juicio de Schumpeter y la sanción final "adversa a Marx"» y 1.3.5. «La pregunta pendiente: una primera presentación del problema de la estructura de *El capital*»). Ahora bien, el problema que se plantea respecto a la estructura de *El capital* es que en ese proceso «deductivo» se van produciendo una serie de *transformaciones* tales que parecen arrojar conclusiones (al menos aparentemente) incompatibles con las premisas que sirven como punto de partida (en efecto, el dinero se convierte de pronto en capital; la propiedad privada se trastoca en apropiación capitalista, su «contrario directo»; o los valores se transforman en precios de producción).

Marx arranca con el análisis de la mercancía y, por lo tanto, analizando la esfera de la circulación. Marx parte, pues, del mercado.

En este sentido, todas las investigaciones en torno al concepto de «valor de cambio» no pueden dejar de remitir a la idea de mercado y, por lo tanto, a un espacio constituido por relaciones contractuales (de derecho) entre sujetos libres, iguales y propietarios de los productos que intercambian en cada caso. En efecto, no se podría hablar siquiera de mercado si los agentes que negocian en nombre de las mercancías no se reconociesen recíprocamente como sujetos libres (con derecho en todo momento a aceptar o rechazar cualquier transacción), jurídicamente iguales y propietarios de las mercancías que intercambian. Ciertamente, la idea de mercado puede ser definida simplemente como un espacio vacío para la negociación de contratos *libremente* establecidos entre *propietarios* jurídicamente *iguales*. En este sentido, cabe decir que los conceptos jurídicos de libertad, igualdad y propiedad constituyen el fundamento de la esfera de la circulación en la que Marx aísla los conceptos que le sirven como punto de partida.

A partir de ahí (mediante una serie de transformaciones que hacen que un autor como Schumpeter le acuse de incurrir en numerosos casos de *non sequitur*), Marx pretende (al menos aparentemente) *deducir* todas las leyes que corresponden al modo capitalista de producción. Ahora bien, ¿es efectivamente posible *deducir* el recorrido completo del *El capital* de su punto de partida? ¿Está Marx efectivamente *deduciendo* el capitalismo de los principios jurídicos de libertad, igualdad y propiedad? ¿Constituye el recorrido de *El capital* un despliegue de algo enteramente contenido ya en su punto de partida y, por lo tanto, en el sistema de *principios jurídicos* que definen la idea de mercado? ¿Pretende Marx entonces *deducir* el capitalismo de la concepción jurídica por la que la sociedad moderna se imagina estar constituida? O, lo que es lo mismo, ¿se hallan las leyes del modo de producción capitalistas implicadas ya en los principios jurídicos que pretenden servir de fundamento a la sociedad moderna? ¿Hay que buscar entonces el fundamento y la clave de la fisiología del sistema burgués en las concepciones jurídicas por las que él mismo pretende estar constituido? ¿No implicaría esto precisamente compartir el núcleo mismo de la ideología liberal?

Resulta muy desconcertante comprobar que las principales lecturas de *El capital* que se han ensayado en la tradición marxista han compartido siempre, en alguna medida, este planteamiento.

En efecto, dentro de la tradición marxista hay quien ha intentado defender que es puramente aparente la oposición que se pretende localizar entre los conceptos con los que arranca el Libro I (que remiten a la idea de «mero mercado» como espacio definido por la interacción *libre* entre *propietarios* jurídicamente *iguales*) y los que se alcanzan en el Libro III (que remiten a la competencia específicamente capitalista). Así, conceptos como el de «precio de producción» (que se construye en el Libro III) serían en realidad, salvadas ciertas apariencias, *la verdadera expresión* de conceptos *más simples*, como el de «valor», con los que comienza *El capital.* En este sentido, cabría leer el recorrido completo de *El capital* como un mero *despliegue teórico* (no histórico) de algo que se hallaría ya plenamente contenido (al menos en germen) en la Sección 1.ª.

Esta lectura (defendida, por ejemplo, en España por autores como Felipe Martínez Marzoa o, en cierto sentido, Diego Guerrero) no ha llegado nunca a convertirse en dominante en el núcleo de la tradición marxista. Sin embargo, más adelante discutiremos con ella extensamente, ya que se trata de una lectura extraordinariamente sólida y, en efecto, cabe localizar ciertos textos de la obra de Marx que la avalarían. Pero la cosa tiene mayor gravedad que la de discutir con una interesante posible lectura de *El capital*; pues, aunque la tradición marxista en general no mantuviera explícitamente esta postura, sí defendió, de manera inconsciente o nebulosa en ocasiones, muchas de sus conclusiones. De este modo, podría decirse que muchas de las ambigüedades de la tradición marxista no pueden dejar de serlo más que buscando su coherencia en dicha interpretación. Y precisamente por ello conviene sacarla enteramente a la luz y explicar por qué es preciso desautorizarla.

En cualquier caso, es muy importante llamar la atención sobre el siguiente hecho: sostener que el desarrollo completo de *El capital* no es nada más que el despliegue teórico, llevado hasta sus últimas consecuencias, del contenido del primer capítulo (y que, por lo tanto, mirado el asunto más de cerca, los conceptos del

Libro III no serían más que la verdadera expresión de los conceptos de la Sección 1.ª), es tanto como sostener que resulta posible *deducir* el capitalismo de la idea de un espacio vacío al que concurrirían *propietarios libres e iguales* (es decir, de la idea de *mercado*). Si esto fuese así, evidentemente, habría que admitir que los principios jurídicos de la Ilustración (libertad, igualdad, propiedad) forman parte, de un modo indisociable, del mismo cuerpo de conceptos que definen al capitalismo.

Por otro lado, la corriente principal de la tradición marxista sí ha reconocido que media una gran distancia entre los conceptos que se ponen en juego al comienzo del Libro I y los que operan ya a la altura del Libro III. En efecto, el grueso de la tradición marxista siempre ha localizado la oposición que enfrenta a los conceptos, por ejemplo, de «valor» y «precio de producción» o a los conceptos de «mero mercado» (es decir, ese mercado en el que las mercancías se intercambiarían a su valor) y «capitalismo» (o sea, allí donde se intercambiarían a su precio de producción). Sin embargo, al mismo tiempo que se reconocía esa distancia, se proponía una lectura de *El capital* en clave historicista y dialéctica, capaz de proporcionar por sí sola la mediación entre un cuerpo de conceptos y otro. Así, aunque los conceptos del Libro III fueran reconocidos como el «contrario directo» de los puestos en juego al comienzo de *El capital,* no dejaba de defenderse que habían sido *deducidos* de estos atendiendo, claro está, a una lógica de carácter dialéctico. De este modo, la distancia que media entre los conceptos de mercado y capitalismo quedaría resuelta a través de una *mediación histórica necesaria* que sería, además, el gran hallazgo de Marx. En cualquier caso, sobre la base de esta lectura, resulta también que basta con tirar del hilo de los principios *a priori* del Estado civil (libertad, igualdad, propiedad) para que *sea ya cuestión de tiempo* obtener el capitalismo como resultado.

Ahora bien, lo que todas estas versiones tienen en común es el reconocimiento de cierta solidaridad (e incluso identidad) entre los conceptos de derecho, mercado y capitalismo. En efecto, la primera considera que esa idea de mercado que quedaría definida por principios jurídicos (a saber, esos principios jurídicos por los que la sociedad moderna se imagina estar constituida) no puede construirse más

que como capitalismo, de tal modo que la idea moderna de mercado llevada hasta sus últimas consecuencias no puede en ningún caso ser, en realidad, otra cosa que la sociedad capitalista. La segunda, por su lado, aun sosteniendo la distancia que media entre ambos conceptos, localiza en Marx una filosofía de la historia capaz de mostrar la necesidad del tránsito entre el «mero mercado» y el capitalismo (tratando de localizar en *El capital* un solapamiento entre despliegue teórico y desarrollo histórico).

Ambas lecturas, pues, compartirían en cierto sentido el núcleo mismo de la ideología liberal, a saber, que tirando hasta el final de los principios jurídicos de la sociedad moderna el resultado no puede ser sino el capitalismo. A partir de aquí, resulta perfectamente comprensible en qué sentido cabría afirmar que, si el objetivo es desactivar el capitalismo, ello no se podrá lograr sin «superar» el derecho (o el «derecho burgués» o las concepciones jurídicas de la sociedad moderna). En último término, no sería más que el reverso del argumento liberal que pretende que, si se quiere Estado de derecho, hay que acarrear con el capitalismo.

Políticamente, este planteamiento marcó profundamente todas las experiencias socialistas. El marxismo se vio abocado así a desplegar sus proyectos políticos al margen de los conceptos más preciados de la tradición republicana de la Ilustración. Todo lo que venía ligado al concepto de «independencia civil» fue etiquetado como «individualismo» y considerado como un prejuicio pequeñoburgués. No se advertía que la sustancia de lo que se estaba despreciando como «individualismo pequeñoburgués» era, en realidad, nada menos, que el concepto mismo de ciudadanía. Y el consiguiente e inevitable intento de pensar un «más allá» de la ciudadanía obligaba al marxismo a coquetear con toda suerte de holismos y comunitarismos que, en su ensalzamiento de los valores de la cooperación y lo colectivo, estaban necesariamente abocados a fundar una especie de nueva religión. Se anunciaba así un «hombre nuevo» destinado, al parecer, a superar el egoísmo del individualismo burgués. Objetivamente, esta concepción política no podía hacer más que el ridículo al compararse con las teorizaciones del llamado «derecho burgués» que tenían lugar en el seno de la Ilustración.

El derecho es como una escalera —la única que ha inventado el ser humano— para escalar por encima de las servidumbres religiosas. Si se pretender subir un peldaño más alto, es inevitable volver a caer al suelo. Y eso ha sido lo que, efectivamente, ha ocurrido de forma invariable. La historia dejó muy claro que más allá del derecho no se encontraba otra cosa que el más acá de la religión, la tradición y la superstición.

Contra todo ello, lo que se impone recordar es que si hay alguna objeción verdaderamente definitiva contra el capitalismo, es que, bajo sus condiciones, se vuelven imposibles las aspiraciones más profundas de la razón y de la libertad. Y que, por tanto, si algún tipo de hombre nuevo debe anunciarse con el comunismo, este no puede ser otro que el ciudadano de una sociedad republicana, el cual, se define, ante todo, por la independencia civil. Se trata, ni más ni menos, del «hombre» que pensó la Ilustración.

Ahora bien, pensar adecuadamente esta cuestión, implica, ante todo, replantear por entero la articulación entre capitalismo, mercado y ciudadanía. Exige también reintegrar el pensamiento de la Ilustración en la tradición revolucionaria que jamás debió abandonar. Terminar, por tanto, con el mito de que existió alguna vez algo así como una «revolución burguesa», allí donde no hubo más que un golpe de Estado burgués contra las aspiraciones revolucionarias (lo mismo que hubo, por supuesto, un golpe de Estado patriarcal).

Capítulo 6
El valor

6.1. El valor como punto de partida

El capital comienza con la, en principio, evidente afirmación de que «la riqueza de las sociedades en las que domina el modo de producción capitalista se presenta como una "inmensa acumulación de mercancías", y la mercancía individual como su forma elemental»[1]. Por lo tanto, dado que el objetivo de su obra es «sacar a la luz la ley económica que rige el movimiento de la sociedad moderna»[2], Marx arranca su investigación preguntándose qué es una mercancía y en qué consiste la riqueza. Parece, sin duda, un hecho incontestable que, en la sociedad moderna, la *riqueza* aparece *siempre* bajo la forma de *mercancía*. Desde luego, podría parecer que esta afirmación no entraña ninguna dificultad y que cualquiera entendería lo que significan todos los términos implicados. Sin embargo, de un modo bastante socrático, Marx decide empezar por explicar qué significa «riqueza» y qué significa «mercancía» (en unas condiciones en las que toda la riqueza adopta esa forma).

En el capítulo I ya se señaló que, en el contexto de la ciencia moderna, se impone siempre de un modo u otro comenzar realizando alguna operación de este tipo. No se puede comenzar a observar sin más. Primero, hay que clarificar los conceptos que delimitan el objeto a estudiar. La ciencia no ve con los ojos, ni oye con los oídos, ni toca con las manos. La ciencia observa el mundo con sus instrumentos y estos no funcionan más que en el interior de un sistema conceptual.

---

1 MEGA, II, 6, p. 69.
2 MEGA, II, 6, p. 67.

Marx no comienza por buscar, según algún método empírico, las determinaciones observables en las mercancías ni por intentar describir sus movimientos empíricos en el mercado real. Lejos de empezar por ahí, empieza por preguntarse qué determinaciones corresponden *de iure* a las *ideas* de «riqueza» y «mercancía», es decir, qué determinaciones corresponden necesariamente a esas *ideas* con independencia de las características que muestren esos objetos físicamente reales a los que comúnmente nos referimos con el nombre de «mercancías».

> Esto le ha valido a Marx, como se comentó en la Primera Parte, la acusación de proceder «metafísicamente» en su análisis de la riqueza y las mercancías. Si se quisiera, cabría incluso admitir esa denominación para referirse a su modo de proceder teórico. En principio, no hay por qué aceptar ni por qué renunciar al término «metafísica» con el que se acusó a Marx desde el primer momento por alejarse del camino de las ciencias positivas. Lo importante es saber a qué haría referencia semejante término. Galileo tampoco parte de las determinaciones que corresponden a las bolas reales —que siempre tocan el plano en más de un punto (y el *hecho* es *siempre*, sin ninguna excepción posible)—, sino de las determinaciones que corresponden *necesariamente* a la *idea* de esfera (con independencia de la suerte que puedan correr, en función de complejos sistemas de relaciones espaciales, de fuerzas, etc., las bolas físicas), es decir, de en qué consiste la *idea* de esfera y qué significa *de iure* rodar (con entera independencia de que ambas cosas sean puras entelequias «metafísicas» *imposibles*, como de hecho lo son, en el mundo real). Puede que haya quien se empeñe en llamar «metafísica» a este modo de proceder, pero, en todo caso, es el modo de proceder *científicamente normal.*

Así pues, Marx se ocupa, en primer lugar, de establecer las *condiciones* que no pueden dejar de cumplir las cosas *para poder ser llamadas «mercancías» con propiedad.* No comienza «abstrayendo» «las determinaciones comunes» de los objetos empíricamente observables que se compran y se venden en los mercados.

Pues bien, para Marx, a la *idea* de «riqueza» le corresponde *de iure* la determinación de «satisfacer necesidades humanas» tanto

como a la idea de «cuerpo» le corresponde la determinación «ser extenso». Desde luego, será indiferente el tipo concreto de necesidades que en cada caso satisfagan, pero, en todo caso, aquello que merezca el nombre de «riqueza» (si existe algo que lo merece) tiene necesariamente que consistir, ante todo, en su posibilidad de satisfacer necesidades humanas de algún tipo. La idea de riqueza remite, pues, a un conjunto de *valores de uso* (con independencia de qué contenidos materiales se consideren útiles en cada caso por parte de cada sociedad concreta). El *origen* de la riqueza habrá que buscarlo, desde luego, en todos los elementos que colaboren a dicha satisfacción. Ciertamente, esa capacidad de satisfacer necesidades (o sea, su *valor de uso*) está muy estrechamente relacionada con la objetividad física, con la materialidad de las cosas, es decir, con sus propiedades naturales. Así, el valor de uso de un filete depende en gran medida de sus propiedades nutritivas naturales y, en ese sentido, la *fuente* de la riqueza (es decir, del conjunto de los valores de uso) es, en primer lugar, la naturaleza (en la que ya nos encontramos, antes de cualquier intervención humana, con que las cosas son portadoras de ciertas propiedades que nos resultan útiles). Bien es verdad que casi nunca hacemos uso de esas propiedades sin ningún tipo de intervención (pues, en efecto, incluso el agua, que cae del cielo, hay que embalsarla, canalizarla, etc.) y, por lo tanto, hay que admitir que la naturaleza no es la única fuente de la riqueza, sino que, junto a ella, hay otra fuente que es, precisamente, el *trabajo humano*. Cabría incluso la posibilidad de decir que hay otra tercera fuente, a saber, las herramientas o los *medios de trabajo,* pero como se vio, no hay ningún medio de trabajo que no sea a su vez resultado de algún proceso de trabajo anterior en el que, en última instancia, no hay más que trabajo, por un lado, y materia natural, por otro.

Ahora bien, a la idea de *mercancía* (como posible forma elemental de la riqueza) no solo le corresponde la determinación «ser portadora de algún *valor de uso*», sino que, con el mismo grado de necesidad, le corresponde ser portadora de *valor de cambio*. Por lo tanto, allí donde *todo* fuera susceptible de ser intercambiado, nos encontraríamos con que cualquier *valor de uso* sería equivalente a *cualquier otro* siempre y cuando se presentasen en la relación cuantitativa

adecuada. Así, si en la sociedad moderna *toda* la riqueza aparece siempre bajo la forma de mercancía, nos encontraremos con que cualquier cosa será intercambiable por cualquier otra en determinada proporción, es decir, siempre habrá una proporción que permita a cada mercancía ser igualada a todas las demás (con las que no tiene por qué compartir ni una sola propiedad física en común).

A partir de aquí, Marx considera obvio que, por muy variados que sean los valores de uso por los que pueda intercambiarse una mercancía, no cabe decir que en cada igualación se esté modificando su propio valor de cambio; por el contrario, según Marx, debemos afirmar que este será el mismo ya se exprese en una determinada cantidad de pan o de diamantes. Es decir, cuando se afirma que *x* cantidad de la mercancía *a* = *y* cantidad de la mercancía *b*, lo que se sostiene es que hay *algo común* a ambas mercancías, algo que también tiene en común la mercancía *c* siempre y cuando se presente en la cantidad adecuada *z*. Ese *algo común* que tienen las cosas que, sin embargo, no tiene por qué compartir ninguna propiedad natural (ni geométrica, ni física, ni química) no puede, evidentemente, ser una propiedad *natural* de los cuerpos y, por lo tanto, habrá que buscar alguna razón de carácter social. En efecto, un kilo de filetes y un par de zapatos no tienen por qué compartir absolutamente ninguna propiedad física en común y, por lo tanto, para Marx resulta evidente que *la razón* de la igualdad que se establezca entre ambos habrá que buscarla no en sus propiedades naturales sino en sus propiedades, digamos, de carácter social. Es decir, para buscar en qué consiste ese algo común habrá que apelar a los componentes sociales de las cosas (ya que, en efecto, no tiene por qué coincidir ni una sola propiedad natural de los objetos implicados en el intercambio).

Pues bien, habiendo Marx establecido que solo cabe localizar dos fuentes de la riqueza (a saber, la materia natural y el trabajo humano), le resulta evidente que, si se ponen a un lado todas las propiedades *naturales* de los cuerpos (lo que implica poner a un lado sus respectivos valores de uso, que, absolutamente heterogéneos, no pueden ser los que justifiquen la igualación en el intercambio), únicamente les quedará la propiedad de ser *productos del trabajo*.

Llegados a este punto, los economistas suelen abandonar su lectura de Marx sin más contemplaciones. Es casi un lugar común para la economía considerar que se trata de una de las propuestas más insatisfactorias desde un punto de vista «técnico» que se han formulado jamás para esa misma pregunta, y debe notarse que no son pocas las propuestas alternativas que ha ensayado el pensamiento económico.

> Sobre las innumerables respuestas que se han ensayado para la pregunta ¿qué es eso que tienen en común todas las mercancías y que permite igualar siempre unas a otras en una determinada proporción?, es interesante consultar los textos de Diego Guerrero *Historia del pensamiento económico heterodoxo*[3] y «¿Es posible demostrar la Teoría laboral del valor?»[4]. Para nuestro propósito, basta señalar que, con esta pregunta, Marx no se limita a buscar *cualquier* elemento que puedan tener en común todas las mercancías *de hecho*. Por el contrario, el modo de proceder de Marx consiste en preguntarse si entre las determinaciones que *de iure* corresponden a la *idea* de mercancía no habrá alguna que pueda proporcionar una plataforma especialmente privilegiada desde la que intentar dar cuenta de en qué consiste la ley fundamental de la sociedad moderna.

En cualquier caso, según la ortodoxia económica más asentada, la teoría laboral del valor encuentra dificultades insuperables para convertirse en la mejor teoría posible de los precios en la competencia capitalista y, por lo tanto, *siendo esta la única función teórica que esperan de ella*, debe ser abandonada a favor de alguna teoría alternativa. La teoría laboral del valor sería, pues, un desatino felizmente superado por la historia de la disciplina y, sobre la base de esa certeza, es frecuente considerar que no merece ya la pena seguir leyendo *El capital*: todo lo que pudiera venir tras esa primera decisión quedaría ya de antemano invalidado por sus premisas. La cosa se agrava si, como se pretende, Marx hubiera optado por ese estéril punto de partida movido más por su disposición ideológica a escribir *propaganda* contra el capitalismo que por su disposición científica a *descubrir* la ley económica que rige la sociedad moderna.

3 Madrid, Trotta, 1997, pp. 61 y ss.

4 Madrid: http://pc1406.cps.ucm.es (2004, pp. 1-7).

Nosotros habíamos llegado a la conclusión opuesta: Marx se aferra a la teoría laboral del valor precisamente para no abandonar el terreno de la ciencia y empezar a hacer mera propaganda. No obstante, ahora nos vemos obligados a llenar de contenido esta convicción, mostrando por qué era precisamente el concepto de valor y no otro (el de la utilidad marginal, por ejemplo) el que había que comenzar fundamentando con tanto cuidado.

Para empezar, conviene no perder de vista que la teoría laboral del valor constituía el punto en el que se encontraba esa disciplina científica que *El capital* consiste en criticar (y, por lo tanto, precisamente la disciplina de la que Marx se ocupa). Cualquier desarrollo científico tiene que partir, inevitablemente, del punto en el que se encuentra la disciplina científica en cuestión. La ciencia progresa discutiendo con la ciencia del día anterior. Se discute, por supuesto, a propósito de las cosas. Pero no existe una vía real de acceso a las cosas que pueda tomarse como criterio. No se puede comparar nuestro conocimiento directamente con las cosas. Comparamos siempre nuestro conocimiento de las cosas con nuestro conocimiento de ellas, nuestro conocimiento de hoy con nuestro conocimiento de ayer. La ciencia tiene que partir, por tanto, del nivel máximo de desarrollo en el que se encuentre esa disciplina científica —o, lo que es lo mismo, del nivel máximo de *determinación* en el que se hallen las *cosas* sobre las que se intenta investigar—. En efecto, los seres racionales finitos —como somos los seres humanos— no tenemos ninguna vía de acceso directa e inmediata a *las cosas*: nos hacemos cargo de ellas a través de laboriosas construcciones conceptuales que requieren una paciente realización. No existe algo así como la experiencia espontánea sobre las cosas. Lo que la conciencia común considera «espontaneidad» es, en realidad, un amasijo de prejuicios incontrolados e inconscientes. Nuestra alternativa real no es jamás o bien partir de las construcciones conceptuales de otros, o bien partir *directamente* de las *cosas* (como pretendería poder hacer el positivismo más ingenuo). Por el contrario, la alternativa es siempre o bien partir de las cosas *tal como nos las proporcionan* las construcciones conceptuales realizadas por aquellos que con más rigor y *disciplina* se han ocupado de investigarlas, o bien partir de las cosas *tal como nos*

las proporcionan los prejuicios más enquistados, esos sistemas de ideas que pretenden siempre ser lo más concreto en su trato con las *cosas* pero que son siempre, sin embargo, lo más abstracto. Ya comprobamos en la Primera Parte (cf. Apéndice al capítulo primero, «Marx y Hegel: la crítica al empirismo») que en este punto Marx y Hegel estaban efectivamente muy de acuerdo, pero no solo entre sí, sino, también, con cualquier concepción materialista de la ciencia[5].

Ahora bien ¿con esto queda realmente *justificado* que Marx acepte como punto de partida una teoría del valor más o menos heredada de Smith y Ricardo? El asunto sigue siendo profundamente problemático. Debe notarse que lo anterior puede justificar, como máximo, que el valor sea el *punto de partida*, pero no es por sí solo suficiente para justificar que se siga defendiendo su validez *al final del recorrido*. Por el contrario, para justificar esto último, hará falta señalar cuál es la función teórica precisa que desempeña ese concepto en la construcción completa de *El capital* (más allá de servir de punto de partida). En todo caso, lo que no se puede dejar de constatar es que Marx asigna al concepto de valor la máxima importancia *a lo largo de todo el recorrido* (aspecto al que, por lo tanto, deberemos nosotros prestar la máxima atención).

De hecho, si el concepto de valor constituye el punto de partida en el *orden de exposición* es, precisamente, porque ese punto de partida desempeña un papel que mantiene íntegra su importancia *a lo largo de toda la construcción teórica*. En efecto, si se toma en cuenta la célebre distinción entre el modo de investigación y el modo de exposición en *El capital*[6], es evidente que lo expuesto más arriba es una exigencia respecto al primero, pero en absoluto impide que, una vez concluida la investigación, se *expongan* los resultados tomando ya como nuevo punto de partida las conclusiones de la misma.

Planteadas así las cosas, parece claro que harán falta razones teóricas de mucho más peso para justificar de un modo suficiente el importante papel que Marx asigna a la teoría laboral del valor. En las páginas que siguen se comprobará que estas razones son al

---

5 Cf. Fernández Liria, *El materialismo,* ob. cit.

6 MEGA, II, 6, p. 709.

menos de dos tipos: la primera de ellas, estaría relacionada con cierta necesidad, digamos, «técnica» vinculada a la determinación de los precios de equilibrio en la competencia capitalista, necesidad cuya vigencia hoy en día es, en efecto, más que dudosa. Muy probablemente, el desarrollo actual de la matemática permitiría resolver el problema por otras vías diferentes. Sin embargo, la razón fundamental que lleva a Marx a sostener el carácter irrenunciable de la teoría laboral del valor no se basa tanto en esa cuestión «técnica», sino, más bien, en ciertas exigencias que impone para ser conocido el propio objeto teórico (las relaciones de producción e intercambio capitalistas) por el hecho de tratarse de un objeto, en primer lugar, de índole *social* o, al menos, de un objeto que solo puede cobrar cuerpo en el seno de alguna sociedad, y, en segundo lugar, por tratarse de un objeto que no cobra cuerpo en una sociedad cualquiera, sino, precisamente, en la sociedad moderna.

De este modo, trataremos de defender que las dos razones fundamentales, de muy distinta *naturaleza*, muy distinta *importancia* y muy distinta *vigencia*, que llevan a Marx a sostener el carácter irrenunciable de la teoría laboral del valor, están relacionadas con las siguientes cuestiones.

6.1.1. Una cuestión de carácter técnico

El problema de la determinación de los precios se plantea ante la necesidad de encontrar alguna magnitud homogénea que nos permita comparar entre sí mercancías heterogéneas. Sin lugar a dudas, el mercado consiste en igualar, siempre y cuando se presenten en las proporciones adecuadas, cosas que, por lo demás, no tienen por qué compartir ninguna propiedad en común. Al mercado parece corresponderle, pues, una impresionante capacidad de «abstracción» que le permite igualar todo con todo (siempre que se haga respetando ciertos patrones cuantitativos) y, a partir de ahí, operar matemáticamente con magnitudes que resultaban heterogéneas antes de su paso por el mercado. Así las cosas, cualquier mercader necesita algún patrón de medida homogéneo sobre el que realizar todos los cálculos (patrón que le proporcionan los precios), y el teórico

de la economía necesita alguna pauta para entender en qué consisten realmente todas esas operaciones que el mercado realiza con tanta «naturalidad». Por lo tanto, el teórico de la economía, a diferencia del mercader, no solo necesita alguna pauta que le permita manejarse con los precios, sino también alguna pauta que le permita *entender en qué consisten*.

Ahora bien, ante esta necesidad, hay un modo de proceder que Marx considera intolerable desde el punto de vista de la ciencia: comportarse sin más como un mercader y partir directamente de los datos que el propio mercado proporciona. En efecto, el mercado ya reduce por sí solo todos los productos a una magnitud homogénea (representada por la mercancía que en cada caso funcione como dinero) y, por lo tanto, según ese modo de proceder firmemente rechazado por Marx, basta esa base para *calcular* todo lo que se quiera sin ninguna necesidad de intentar *explicar* nada más allá. Hay, sin embargo, otra actitud teórica que podría parecer muy diferente a esta, pero que, no obstante, Marx considera prácticamente idéntica, a saber, intentar *explicar* los precios, pero hacerlo sobre la base del concepto de «costo de producción». En efecto, Marx considera esta operación un círculo vicioso que pretende *explicar* los precios dándolos ya por supuestos, pues, en definitiva, el «costo de producción» hace en cierto sentido referencia al *precio* que ha tenido que pagar cada uno en el mercado por los bienes a partir de los cuales ha producido su propia mercancía. De este modo, la explicación quedaría invalidada por el hecho de estar recurriendo *para la propia explicación* precisamente a eso que se pretendía explicar.

Para evitar este círculo vicioso, Marx considera imprescindible recurrir a algún elemento *exterior* al sistema de precios a partir del cual pudiera lograrse al menos una *aproximación* que mereciese, con más derecho que las operaciones anteriores, el nombre de «explicación». Este «afuera» al que Marx recurre para evitar caer en un círculo vicioso es, evidentemente, el concepto de *trabajo humano*, concepto que, al menos, puede proporcionarnos una *magnitud* homogénea a partir de la cual aproximarnos a la determinación de los precios.

Más adelante nos ocuparemos con mayor detalle del sentido preciso de esta «necesidad teórica» y de la medida en la que

podemos decir que la ciencia económica ha logrado desprenderse finalmente de ella. De momento debemos limitarnos a plantear el asunto en modo condicional: si (1) esto último fuera cierto (es decir, si efectivamente ya no hiciese falta recurrir al concepto de trabajo para dar cuenta del concepto de precio de un modo científicamente aceptable incluso para el propio Marx) y si (2) esta fuera *la única función que desempeña el concepto de valor* en la construcción de *El capital*, *entonces* tendríamos que concluir que, en efecto, habría más bien poco que rescatar, desde el punto de vista de la ciencia, en la obra cumbre de Marx.

Sin embargo, más adelante se verá que esa función directamente vinculada a la determinación de los precios no es en absoluto la *única función* que Marx asigna al concepto de valor. De hecho, ni siquiera es la función fundamental, ni siquiera es la que convierte para Marx al concepto de «valor» en un concepto irrenunciable a la hora de investigar las relaciones de producción e intercambio en que consiste la sociedad moderna. Por el contrario —como se comprobará en su momento—, es perfectamente posible prescindir de dicha función vinculada al concepto de valor y, sin embargo, seguir defendiendo que dicho concepto marxista es un concepto irrenunciable desde el punto de vista de la ciencia (e incluso condición de posibilidad de la misma); que es un concepto imprescindible para poder *conocer* la estructura básica de la sociedad capitalista; y que lo es por las mismas razones fundamentales sobre las que Marx edifica toda la arquitectura de *El capital*.

Ahora bien, si esto es así, debería ser posible *reconstruir* todo el sistema de *El capital* suprimiendo los elementos vinculados a esta primera exigencia pero manteniendo, de todos modos, la integridad de su estructura. En los capítulos siguientes se comprobará que, en efecto, sí es posible hacerlo así.

6.1.2. Una cuestión de carácter moral o político

Se ha discutido mucho si no habrá algún presupuesto moral o político en la base del concepto de valor. En efecto, este concepto parece implicar en cierto sentido algún tipo de «compromiso moral» o «posicionamiento político» con la perspectiva del trabajo. Es, sin

duda, difícil negar que, en el concepto marxista de «valor», hay algo que remite, si se quiere decir así, a cuestiones de orden práctico. Sin embargo, veremos que si bien puede tratarse en efecto de algo que remite a cuestiones de orden práctico, no por ello deja de constituir para Marx algo irrenunciable no ya desde algún punto de vista moral o político, sino desde el punto de vista de la disciplina científica en cuestión; es decir, un elemento *irrenunciable* si se pretende *conocer* la estructura básica de la sociedad moderna, las leyes fundamentales por las que se rige y las relaciones de producción e intercambio que le corresponden. Esto es, si bien no deja de tratarse de cuestiones relacionadas con cierto asunto de índole moral o política, constituyen, sin embargo, cierta *condición de posibilidad de la economía como ciencia*. En efecto, aunque el carácter irrenunciable del concepto de «valor» remitiese, en definitiva, a ciertas cuestiones «de orden práctico», podría ocurrir que se tratase de cuestiones impuestas *por la propia cosa que se trata de estudiar*, y no por algo así como la «sensibilidad moral» o la «postura política» de Marx. Lo que no se puede perder de vista en ningún momento es que esa «cosa» que investiga la disciplina de la que se ocupa *El capital* (lo que constituye el objeto de su investigación: la «ley económica que rige el movimiento de la sociedad moderna») es una cosa que se ubica en el terreno de los asuntos humanos, un sistema de leyes y de relaciones que solo pueden cobrar cuerpo en una sociedad y que, de hecho, no han cobrado cuerpo en una sociedad cualquiera, sino, precisamente, en la sociedad *moderna*.

Es relativamente frecuente escuchar que la diferencia fundamental entre las ciencias naturales y las ciencias sociales es que en estas últimas nosotros mismos formamos parte también del objeto investigado, lo cual es absurdo, pues también formamos parte del objeto de la física (ya que, como es evidente, no dejamos de estar sometidos a la ley de la gravedad tanto como las piedras). La diferencia, en todo caso, estará en que hay determinadas diferencias (morales) entre nosotros y las piedras que, si bien pueden resultar del todo indiferentes desde el punto de vista de la física (o de su objeto, que es lo mismo), son ineludiblemente relevantes desde el punto de vista de cualquier investigación en el terreno, en general,

de los asuntos humanos (pues son relevantes *en la cosa misma*, o en el *respecto de ella* de la que se ocupa una disciplina que tiene por objeto asuntos humanos precisamente por ser humanos). En este sentido, perfectamente podría ocurrir que la teoría laboral del valor constituyese una herramienta irrenunciable para dar cuenta del *funcionamiento real* de determinadas cuestiones *efectivamente centrales*, pero que, en efecto, esas cuestiones fueran *centrales*, precisamente, porque *la cosa misma*, el propio objeto de estudio, nos impusiera tomar en consideración elementos de orden práctico (o, si se quiere, moral).

Por lo tanto, bien puede ocurrir que determinadas cuestiones *de orden práctico* produzcan, en determinadas circunstancias, *efectos reales* de los que el científico ocupado en la investigación de esos asuntos *no tiene derecho a desentenderse por razones estrictamente científicas* (y no, de ningún modo, por razones, a su vez, «morales» o «políticas»).

En los siguientes capítulos se expondrá el *orden* de *El capital* haciendo lo posible por *suprimir* los elementos (y solo los elementos) cuya función se basa en la exigencia teórica planteada en 1), cuya vigencia es hoy más que dudosa. Se trata de exponer *El capital* librándolo de cierto «lastre» que, en la actualidad, suele servir para desautorizar toda la obra, y del que, sin embargo, es fácil prescindir sin afectar significativamente a su estructura. Esta operación quirúrgica puede estar más justificada de lo que la tradición marxista pudo llegar a imaginar, pues no sabemos cómo habría expuesto Marx su propio sistema si hubiera tenido acceso a los desarrollos realizados por la matemática y por la ciencia económica en el siglo XX. Cómo habría escrito *El capital*, por ejemplo, si, en vez de tomar como referente polémico a Ricardo, hubiera podido tomar, pongamos, a Sraffa.

El éxito de esta interpretación, por tanto, depende de dos cuestiones: en primer lugar, hasta qué punto se consiga efectivamente librar a Marx de todo un sistema de objeciones bien fundado que afecta a la cuestión de la vigencia de la teoría laboral del valor; en segundo lugar, hasta qué punto se consiga, al mismo tiempo, respetar lo fundamental de una arquitectura que tiene por base una teoría

del valor que Marx considera, *por otros motivos*, absolutamente irrenunciable para el estudio de la sociedad moderna.

6.2. El universo teórico del «valor»

En todo lo relativo a la construcción del universo teórico en el que se desarrolla la economía política, Marx asigna una enorme importancia a los planteamientos de Locke:

> El planteamiento de Locke es tanto más importante en cuanto que él [suministra] la expresión clásica de la concepción jurídica de la sociedad burguesa en contraposición a la feudal y su filosofía acerca de esto sirvió a toda la economía inglesa posterior como fundamento de todas sus concepciones[7].

Este balance resulta por sí mismo del máximo interés. Marx dice que el planteamiento de Locke proporciona la expresión clásica de la *concepción jurídica* burguesa en contraposición a la feudal. Esta concepción, en efecto, parte obligatoriamente del principio según el cual, por definición, todos los ciudadanos (es decir, todos los componentes de pleno derecho de ese *ordenamiento jurídico* que se defiende *frente a la concepción feudal*) han de reconocerse como *libres, iguales* y *dueños de sí mismos.* La novedad de esta concepción jurídica basta por sí sola para reconocer a la burguesía el mérito de haber desempeñado un gran papel revolucionario en la historia.

Ahora bien, lo que Marx considera que hace falta discutir a este respecto, aquello que le hace dedicar la vida entera a la elaboración de una demoledora *crítica,* no es tanto la propia concepción jurídica; tampoco lo es el concepto mismo de ciudadanía ni, mucho menos, la exigencia de considerar a todos los ciudadanos, *al menos*, como libres, iguales y dueños de sí mismos *desde una perspectiva jurídica* (tal como exige analíticamente la idea misma de una constitución civil). Lo que Marx considera que debe ser ante todo discutido, aquello a lo que dedica varias décadas y miles de páginas de *crítica,* es la pretensión según la cual la *pauta* para analizar las

7 MEGA, II, 3.6, p. 212.

relaciones *económicas* en que se basa la sociedad burguesa hay que buscarla precisamente ahí, en la *concepción jurídica* y en los conceptos de *libertad, igualdad* y *propiedad* que, como tal, le corresponden. Es decir, lo que constituye el objeto de su *crítica* es el intento de tomar de las *relaciones jurídicas* los conceptos básicos para estudiar la *estructura económica burguesa* o, lo que es lo mismo, para intentar sacar a la luz la *ley económica* que rige la sociedad moderna.

Marx no se dedica en cuerpo y alma a la crítica de esa concepción jurídica de la que Locke suministra la expresión clásica, sino, precisamente, a la *crítica* de «*toda la economía inglesa*» que toma esa concepción jurídica como «*fundamento*» desde el que pensar las relaciones de producción e intercambio que caracterizan a la sociedad capitalista. La obra a la que Marx dedica la vida entera no es, en efecto, la crítica de ninguna filosofía del derecho, sino, precisamente, la *crítica de la economía política*. No se trata, pues, de una crítica de la concepción jurídica misma, sino solo de la pretensión —*que caracteriza a* «*toda la economía inglesa*»— de buscar en dicha concepción jurídica el «*fundamento*» de las relaciones económicas y la *pauta* que se debe seguir para analizarlas.

En cualquier caso, hay que hacerse cargo del tipo de atmósfera en la que respira *esa sociedad* (que, en definitiva, también es la nuestra), y para ello hay que remitirse a la obra de Locke *Two Treatises of Government,* ya que el planteamiento que puede encontrarse en ella a propósito de la propiedad (fundamentalmente en el capítulo V —«*Of Property*»— del segundo tratado —«*An Essay Concerning the True Original, Extent and End of Civil Government*»—) no solo marca la pauta en gran medida de toda investigación posterior, sino que, lo que es más importante, marca profundamente y sobre todo *refleja*, por decirlo así, *el espíritu de una época*.

Locke comienza afirmando que «tanto si consideramos la razón natural (…) como si nos atenemos a la revelación (…) es evidente que Dios, como dice el rey David (*Salmos* CXV, 16), "ha dado la tierra a los hijos de los hombres", es decir, se la ha dado en común a la humanidad»[8]. Antes que nada, es importante notar

8 *Two Treatises of Government. In the Former, the False Principles and Foundation of Sir Robert Filmer, and his Followers, Are Detected and Overthrown: the*

que si Locke comienza nombrando a Dios, no es en absoluto para intentar que una posible intervención divina resuelva el asunto de la propiedad, sino, por el contrario, para impedirlo de la forma más radical. En efecto, si nombra a Dios es precisamente para bloquear cualquier posibilidad de dirimir la cuestión de la propiedad de la tierra apelando a ningún tipo de «derecho divino» que pudiesen tener unos individuos sí y otros no. La mención a Dios se introduce, pues, solo para descartar que pueda haber «propietarios por la gracia de Dios». Es decir, se introduce solo para afirmar que es «evidente» que Dios no ha dado la tierra a un particular o a otro, sino, digamos, a la humanidad en general.

Ahora bien, Locke sostiene que

> aunque la tierra y todas las criaturas inferiores pertenecen en común a todos los hombres, cada hombre tiene, sin embargo, una propiedad que pertenece a su propia persona; y a esa propiedad nadie tiene derecho, excepto él mismo. El trabajo de su cuerpo y lo que fabrique con la pericia de sus manos podemos decir con toda propiedad que son suyos. Cualquier cosa que él saca del estado en que la naturaleza la produjo y la dejó, y la modifica con su trabajo y añade a ella algo que es de sí mismo, es, por consiguiente, propiedad suya. Pues al sacarla del estado común en el que la naturaleza la había puesto, agrega a ella algo con su trabajo, y ello hace que no tengan ya derecho a ella los demás hombres. Porque este trabajo, *al ser indudablemente propiedad del trabajador (sn)*, da como resultado el que ningún hombre, excepto él, tenga derecho a lo que ha sido añadido a la cosa en cuestión[9].
>
> Resulta evidente que aunque las cosas de la naturaleza son dadas en común, el hombre, *al ser dueño (master) de sí mismo y propietario (proprietor) de su persona y de las acciones y los trabajos de esta (sn)*, tiene en sí mismo el gran fundamento de la propiedad[10].

Latter, Is an Essay Concerning the True Original, Extent, and End, of Civil Government, Libro II [*Sobre el gobierno civil*], capítulo V, § 25 (*The Works of John Lock in Nine Volumes* {WJL}, vol. 4, pp. 352-353).

9 *Ibid.*, II, V, § 27 (*WJL*, vol. 4, pp. 353-354).

10 *Ibid.*, II, V, § 44 (*WJL,* vol. 4, pp. 363-364).

> Esta misma idea cabe localizarla en los máximos representantes actuales del liberalismo. Por ejemplo, Robert Nozick vincula los derechos de propiedad sobre las cosas al derecho (digamos originario o natural) a la propiedad del propio yo [*self-ownership*][11].

Evidentemente, lo que hay aquí en juego no es en absoluto una discusión económica sobre los precios, sino una cuestión filosófica sobre el fundamento de la propiedad. Y, respecto a esta cuestión, en la sociedad moderna hay una cosa que debe quedar excluida del modo más radical: el punto de partida para preguntarse por el fundamento de la propiedad no puede de ningún modo ser (ni para Locke ni para nadie) que unos tienen *por principio* más derecho a la tierra que otros, que la naturaleza corresponde, en función de algún derecho divino *originario*, a unos sí y a otros no. Por el contrario, en la sociedad moderna resulta imposible eludir el primer punto de la argumentación de Locke, según el cual Dios «ha dado la tierra a los hijos de los hombres». No se trata en absoluto de sostener que en la sociedad moderna no vaya a poder defenderse la propiedad privada sobre la naturaleza (así como sobre los productos del trabajo, propio y ajeno) y, por supuesto, no se trata de que no vayan a poder defenderse enormes diferencias de renta. Eso sería absurdo: la propiedad privada sobre la naturaleza y sobre los productos del trabajo (propio y ajeno) y, por consiguiente, la posibilidad de enormes diferencias a ese respecto entre unos y otros constituyen, ciertamente, algunas de las posibilidades más características de esa sociedad moderna. Sin embargo, lo que sí es en cierto sentido una exigencia es *que pueda justificarse* racionalmente el origen y el fundamento tanto de esa propiedad como de esas diferencias. Cabría decir, pues, que la sociedad moderna *no consiste tanto en la exigencia de igualdad como en la exigencia de que pueda defenderse racionalmente el fundamento de las diferencias.* De un modo más preciso, cabría sostener que el principio de *igualdad humana* característico de la modernidad no se refiere a una cuestión de hecho, sino a una cuestión de derecho que se limita a *invalidar* cualquier intento de apelar a *derechos* divinos, originarios o privilegiados (que pudieran

11 Cf. R. Nozick, *Anarchy, State and Utopia,* New York, Basic Books, 1974.

corresponder a unos sí y a otros no) y, por lo tanto, se limita *a exigir* que se pueda *dar razón* del origen y el fundamento de la propiedad.

Así pues, la idea central de Locke que hay que resaltar aquí no es tanto su *respuesta* como la *exigencia ineludible* de cierta pregunta. Lo importante es el *orden de preguntas ineludibles* que, en el marco de la Modernidad, se plantean a propósito de conceptos como «riqueza» o «propiedad». Así, por ejemplo, también Rousseau debe ocuparse en el *Contrato social* de dar razón del origen y fundamento de la propiedad; fundamento que él localiza en el «derecho del primer ocupante». Ahora bien, este derecho no es para Rousseau, ni mucho menos, un derecho *incondicionado.* Por el contrario,

> para autorizar, en un terreno cualquiera, el derecho de primer ocupante, son menester las condiciones siguientes: primera, que ese terreno no esté habitado aún por nadie; segunda, que solo se ocupe de él la cantidad que se necesita para subsistir; en tercer lugar, que se tome posesión de él no mediante una vana ceremonia, sino por el trabajo y el cultivo, único signo de propiedad que a falta de títulos jurídicos debe ser respetado por los demás[12].

Tras postular la necesidad y el trabajo como condiciones del derecho de primer ocupante, introduce Rousseau una serie de preguntas que *obviamente son retóricas*, ya que no hacen sino apelar a los principios más firmemente establecidos (principios que, por decirlo así, componen todo un modo de pensar del que Marx, sin duda, forma parte):

> ¿Se puede no poner límites a este derecho?, ¿bastará poner el pie sobre un terreno común para pretender con ello al punto ser su dueño?, ¿bastará tener la fuerza de apartar por un momento a los demás hombres para privarles para siempre del derecho de volver? (…) Cuando Núñez de Balboa desde la orilla tomaba posesión del mar del sur y de toda la América meridional en nombre de la corona de Castilla, ¿era suficiente para desposeer de él a todos los habitantes y para excluir a todos los príncipes del mundo?[13].

12 Rousseau, *Du Contrat social,* Libro I, cap. 9.
13 *Ibid.,* I, 9.

Como decimos, Rousseau no se toma la molestia de explicarnos que la respuesta correcta es «no». Tanto es así que podríamos formular del siguiente modo la pregunta que nos estamos haciendo: ¿qué es aquello que convierte en puramente retóricas esas preguntas de Rousseau?, ¿a qué fundamentos está apelando para *saber* que a nadie se le va a ocurrir responder afirmativamente?, ¿cómo puede tener la absoluta certeza de que se trata de presupuestos compartidos por *cualquier* posible lector? En todo caso, lo que está claro es que, para Rousseau, no se trata de verdaderas preguntas, sino de *contundentes argumentos* que no apelan sino a los principios elementales que hacen de Locke y Rousseau (e incluso de Smith, Ricardo y Marx) miembros *del mismo universo teórico*, sin perjuicio, claro está, de sus enormes diferencias.

Resulta, pues, que, en el marco de la sociedad moderna (en la que Marx inequívocamente se inscribe), es ineludible *dar razón* del origen y el fundamento de la propiedad. Ahora bien, ¿es posible atender a esta exigencia?, ¿es posible justificar racionalmente el origen y el fundamento de la propiedad (y, por lo tanto, las posibles diferencias al respecto entre los hombres)? En todo caso, solo hay una cosa segura: de ningún modo será admisible intentar atender a esta exigencia apelando a algún derecho divino sobre la naturaleza que pudiera corresponder a unos sí y a otros no, sino solo apelando a algo que *legítimamente* (y debe notarse que la cuestión de la legitimidad es una cuestión *de derecho* y, por lo tanto, debe poder resolverse siempre con independencia respecto a lo que *de hecho*, o sea empíricamente, ocurra) pueda considerarse fundamento de la propiedad originaria de cada uno. Introducir aquí, por ejemplo, el derecho de herencia, tampoco resolvería nada, pues, en primer lugar, habría que *dar razón* de ese mismo derecho (a saber, habría que justificar por qué corresponde por derecho en propiedad lo que fue propiedad de generaciones anteriores), pero, sobre todo, en segundo lugar, esto mantendría la exigencia intacta, aunque referida ahora a algún momento anterior, es decir, estaríamos igualmente obligados a dar razón del origen y el fundamento de la propiedad de quienes, *en su momento*, la adquiriesen.

¿Es posible encontrar, pues, algún fundamento *incondicionado* de la propiedad? Locke nos responde que sí y, con ello, cabe decir que inaugura una nueva época (de la que, en cierto sentido, el propio Marx forma parte) y, sobre todo, proporciona un *fundamento* en el que *pretenden* poder basar los economistas todas sus concepciones: cada uno es incondicionalmente *dueño* de sí mismo y, *por lo tanto,* propietario de «*su propia persona*» y las «*acciones y trabajos de esta*». Debe notarse que el carácter «metafísico» de esta afirmación es evidente: en efecto, se trata de una afirmación cuya validez no depende de lo que ocurra *de hecho.* Ciertamente, nadie dejaría de considerar válida esa afirmación por el hecho de que, en algún sitio, existiesen realmente *esclavos,* es decir, individuos que *física* o *empíricamente* no fuesen propietarios ni de «su propia persona» ni de los resultados de su propio trabajo. Hasta tal punto se asigna una validez metafísica a esa afirmación que, en caso de que *empíricamente existiesen esclavos*, sería esto (y no, por supuesto, la afirmación misma) lo que no se consideraría válido, es decir, la validez *metafísica* de la afirmación se pone de manifiesto en su capacidad para *invalidar* la esclavitud *incluso si esta existiese realmente.*

> Es fundamental advertir que aunque Locke realice la primera exposición sistemática de los principios jurídicos de la sociedad moderna, eso no significa que sea coherente con ellos ni desde un punto de vista teórico ni, por supuesto, desde un punto de vista práctico. En efecto, no se pueden pasar por alto sus importantes inversiones en la Royal Africa Company, dedicada al comercio de esclavos. Así pues, desde un punto de vista práctico, no sería exagerado decir que Locke mismo se dedicaba, de hecho, al tráfico de esclavos. Desde un punto de vista teórico, conviene recordar que en el famoso §85 del *Segundo tratado sobre el gobierno civil* introduce, a través del recurso a la «guerra justa», la vía para poner a resguardo el derecho a la posesión de esclavos. En cualquier caso, lo que nos interesa aquí es ver dónde nos llevarían, desarrollados hasta el final, los principios de los que (como nos recuerda Marx) Locke proporciona la expresión clásica y no si Locke en concreto fue más o menos coherente con esos principios.

Se debe aquí insistir en que el carácter «metafísico» de un principio como el enunciado por Locke en absoluto significa que se trate de un principio incapaz de producir *efectos físicos* de gran importancia (en cuyo caso no podrían dejar de ser tenidos en cuenta por el científico ocupado de investigar asuntos humanos). En efecto, precisamente por tratarse de *asuntos humanos*, bien podría ocurrir que un principio semejante cobrase tanta fuerza *real* que pudiéramos estar seguros de ir a encontrar intensos *efectos sociales* allí donde alguien, por ejemplo un propietario de esclavos, pretendiese tener un derecho originario sobre los productos del trabajo ajeno; o allí donde alguien, por ejemplo un señor feudal, siguiese pretendiendo tener un derecho divino privilegiado sobre la naturaleza.

En todo caso, sobre la base de estos, digamos, «presupuestos fundamentales de una época», no es en absoluto sorprendente que la *investigación económica* desplace su centro de gravedad desde una cuestión *de orden natural* (centrada por ejemplo en la investigación de la *productividad de la tierra*) hacia una cuestión de *orden jurídico* relacionada con la cuestión del *derecho de propiedad* (centrada, a partir de ese momento, en la cuestión de la *productividad del trabajo*). Este proceso de «reconversión» de los conceptos económicos fundamentales para adaptarlos a las nuevas coordenadas de la sociedad moderna (y a los presupuestos teóricos fundamentales que como tal le corresponden) comienza con William Petty y culmina, sin duda, con Adam Smith.

Puede, en efecto, decirse que Adam Smith asume por completo un planteamiento ya inequívocamente acorde con esos presupuestos que parecen fundamentales en la sociedad moderna.

> Conviene quizá llamar la atención respecto al hecho de que A. Smith no era un «economista» en el sentido moderno, sino un catedrático de Filosofía moral. Tiene, sin duda, razón Amartya Sen (premio Nobel de Economía en 1998) cuando sostiene que «el apoyo que los creyentes y defensores del comportamiento egoísta han buscado en Adam Smith es, de hecho, difícil de encontrar en una lectura más profunda y menos sesgada de Smith. El catedrático de Filosofía moral y el economista pionero no llevó, en realidad, una vida de una esquizofrenia espectacular. De hecho, en

> la economía moderna, es precisamente la reducción de la amplia visión smitheana de los seres humanos lo que puede considerarse como una de las mayores deficiencias de la teoría económica contemporánea. Este empobrecimiento está íntimamente relacionado con el distanciamiento de la economía y de la ética»[14].

Para Smith, que las cosas tengan «valor» depende, como no puede ser de otro modo, de que haya alguien que pueda presentarse en el mercado como su *propietario legítimo* y hacer valer, en el intercambio, su *derecho de propiedad.* Así, el concepto de valor está directamente vinculado, evidentemente, al derecho de propiedad y, por lo tanto, nos proporciona ciertas indicaciones respecto a qué entiende por tal. Es ciertamente significativo que en el concepto de valor (que debe incluir todo aquello que se tenga derecho a reclamar como propio) solo incluye el «esfuerzo» y la «fatiga» que a cada uno le cuesta arrancar productos a la naturaleza (y no, desde luego, lo que la naturaleza produce por sí sola sin el concurso humano). En efecto, en *An Inquiry into the Nature and Causes of the Welth of Nations*, afirma que

> el precio real de todas las cosas, lo que cada cosa cuesta realmente a la persona que desea adquirirla, es el esfuerzo y la fatiga (*the toil and trouble*) que su adquisición supone. Lo que cada cosa verdaderamente vale para el hombre que la ha adquirido y que pretende desprenderse de ella o cambiarla por otra cosa, es el esfuerzo y la fatiga que se puede ahorrar[15].
>
> Puede sostenerse que iguales cantidades de trabajo, en todo tiempo y lugar, tienen el mismo valor para el trabajador. En su estado normal de salud, fuerza y temperamento, de habilidad y destreza, sacrificará siempre la misma porción de su descanso, su libertad y su felicidad[16].

Sin duda, Smith establece algún vínculo entre esta cuestión de principios y la problemática de la determinación cuantitativa de

14 *On Ethics and Economics,* Oxford, Basil Blackwell, 1987, p. 28.

15 *An Inquiry into the Nature and Causes of the Welth of Nations*, Libro I, cap. V, párrafo 2 (*The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith* {GEWC}, vol. 2, p. 47)

16 *Ibid.,* I, V, 7 (*GEWC*, vol. 2, p. 49).

las relaciones de intercambio, es decir, de la determinación de los precios. Sin embargo, ni siquiera la imposibilidad de establecer cómo opera *empíricamente* dicho vínculo invalidaría la cuestión de principios misma. Así, sostiene que

> aunque el trabajo es la *medida real (sn)* del valor de cambio de todas las mercancías, *no es la medida con la cual su valor es habitualmente estimado (sn)*. Es con frecuencia difícil discernir entre dos cantidades distintas de trabajo. El tiempo invertido en dos tipos diferentes de labor no siempre bastará por sí solo para determinar esa proporción. Habrá que tener en cuenta también los diversos grados de esfuerzo soportado y destreza desplegada. Puede que haya más trabajo en una hora de dura labor que en dos de una tarea sencilla; o en una hora de un oficio cuyo aprendizaje costó diez años de trabajo que en un mes de dedicación a un asunto común y corriente. Pero *no es fácil encontrar una medida precisa ni de la fatiga ni de la destreza (sn)*. Es común que se conceda un margen para ambas en el intercambio de las producciones de tipos de trabajo distintos, pero el ajuste no se efectúa según una medición exacta, sino mediante el *regateo (sn)* y la negociación del mercado[17].

Así pues, para Smith, el *valor real* no puede sino consistir en ese esfuerzo por el que sujetos libres (y propietarios, por tanto, de su propia persona y de las acciones y trabajos de esta) sacrifican una parte de su descanso, su libertad y su felicidad para conseguir arrancar cosas a la naturaleza, lo cual no puede por menos de convertirlos en los únicos propietarios legítimos de esas cosas (no quedando por ello en «deuda» con la naturaleza). Por lo tanto, cabe establecer (y de ahí la denominación de «medida *real* del valor») que no podrá operar ningún otro principio (al menos de derecho) en las relaciones de intercambio en el mercado entre propietarios iguales. Lo fundamental aquí es señalar que este concepto de valor *real* se establece *con independencia* de la cuestión de «*la medida con la cual su valor es habitualmente estimado*» en los mercados de hecho, lo cual es tanto como decir que su validez, en algún sentido, no depende de los resultados de esta otra investigación.

17 *Ibid.,* I, V, 4 (*GEWC,* vol. 2, pp. 48-49).

Así, la palabra «trabajo» no alude tanto a la cuestión de la medida efectiva con la que se estima el valor de las mercancías como a la cuestión estrictamente filosófica de a qué tienen derecho a llamar «suyo» (y, por lo tanto, a negociar en su nombre en el mercado) esos «propietarios de su propia persona» que consiguen arrancar bienes a la naturaleza. De hecho, cuando tiene que articular una explicación operativa de cómo se determinan los precios en la sociedad capitalista, sustituye la teoría laboral del valor (que resultaría quizá útil como teoría de los precios en sociedades precapitalistas) por una teoría (más o menos rudimentaria) del costo de producción.

En todo caso, es Ricardo quien transita de un modo más nítido desde aquella problemática filosófica hacia la problemática específicamente «económica» de los precios. En efecto, Ricardo comienza su gran obra *On the Principles of Political Economy and Taxation* con un capítulo «Sobre el valor», cuya Sección 1.ª tiene el siguiente título (en la segunda y tercera edición de la obra; la primera edición —1817— no dividía en secciones este capítulo):

> El valor de una mercancía, o sea la cantidad de cualquier otra mercancía por la cual se intercambiará, depende de la cantidad relativa de trabajo que es necesaria para su producción, y no de la mayor o menor compensación que se paga por dicho trabajo[18].

A partir de aquí, dedica todo el capítulo primero a introducir matizaciones en este concepto para conseguir que se ajuste con la mayor precisión posible a la cuestión económica de los precios competitivos. Así, por ejemplo, matiza que el valor de cambio de los bienes producidos ha de estar «en proporción al trabajo empleado en su producción: no solo en su producción inmediata, sino en todos aquellos implementos o máquinas requeridos para llevar a cabo el trabajo particular al que fueron aplicados»[19]. Bien es cierto que, de todos modos, Ricardo considera las cantidades de trabajo una mera aproximación a los precios reales, la mejor posible,

18 *The Works and Correspondence of David Ricardo (WCDR)*, vol. 1 (*On the Principles of Political Economy and Taxation*), p. 11.

19 *WCDR*, vol. 1, p. 24.

pero solo una aproximación, llegando incluso a aventurarse a calcular que las desviaciones rondarían el 6 o 7%[20]. Eso es lo que, como ya señalamos, ocasionó que algunos autores comentaran con ironía que Ricardo defendía la teoría laboral del valor, pero solo en un 93%[21]. No obstante, no cabe duda de que Ricardo sí establece ya de un modo directo un tránsito entre la cuestión filosófica de la propiedad, el valor y el trabajo y la cuestión, digamos, propiamente «económica» de la determinación de los precios de equilibrio.

6.3. El concepto marxista de «sustancia del valor»

Pues bien, por sorprendente que resulte, Marx, lejos de comenzar por un acercamiento aún mayor que el de Ricardo a la cuestión propiamente «económica» de los precios (en la que parecía ser la dirección en que se encaminaba la investigación en el terreno de la economía política), lo que decide es *retomar enteramente la cuestión filosófica* del valor como paso previo imprescindible (cuestión que ya parecía felizmente abandonada por Ricardo). Esta exigencia de replantear la cuestión filosófica antes de dar cualquier paso teórico en el terreno de la, digamos, «ciencia económica», ha sido o bien ignorada o bien inmediatamente desacreditada por los teóricos de la «economía como ciencia positiva».

Desde luego, resulta chocante este arrebatado desprecio hacia una pieza teórica a la que da tanta importancia un gigante del pensamiento como Marx, especialmente cuando, tal como se sostuvo en la Primera Parte, esta exigencia de clarificar filosóficamente los conceptos antes de dar paso a la observación no es, ni mucho menos, un procedimiento insólito en la historia de la ciencia. En efecto, debemos recordar que es precisamente el modo de proceder inaugurado por Galileo el que impone realizar operaciones desconcertantemente «especulativas» antes de poder restituir los derechos de la experiencia (cf. 1.3.1. «Sobre el juicio a Galileo», 1.3.2. «Las

20 *WCDR*, vol. 1, p. 36.

21 Cf. Barber, *Historia del pensamiento económico*, Madrid, Alianza Universidad, 1998, p. 81.

raíces socráticas del método de Galileo» y 1.3.3. «El viaje de Marx a los espacios ideales»). Como ya vimos, los reproches que en su momento se lanzaron contra Galileo consistían precisamente en denunciar su tozudo empeño en comenzar razonando en «espacios ideales», su empeño en partir siempre de algo así como el «mundo de las ideas de Platón» (cf. 1.3.1. «Sobre el juicio a Galileo»). En efecto, Galileo se empeñaba en construir un vacío que no parecía corresponder con nada real y en preguntarse cómo *funcionarían* las cosas en ese espacio ideal antes de pasar a describir cómo funcionan en el mundo real y empíricamente observable.

En cualquier caso, es evidente que, con la teoría del valor, Marx no comienza proporcionando una explicación del movimiento aparente de los precios en el mercado. Cuando en la Primera Parte de este libro se proporcionó un acercamiento preliminar al concepto de valor (cf. 1.2.2. «El modelo de mercado según la ley del valor»), se hizo a través de la imagen de un mercado en el que los productos se intercambiarían atendiendo a una determinada lógica. Esa construcción ideal en la que los frutos del trabajo de cada uno se intercambiarían con los productos del trabajo de los demás atendiendo a la ley del valor fue una construcción realizada para proporcionar un primer acercamiento intuitivo al concepto de valor. Lo que se hizo allí fue, sencillamente, proporcionar un ejemplo de cómo *funcionarían* las cosas *si se dieran en ese espacio vacío* que Marx toma como punto de partida. Más adelante se verá con mayor detalle cuáles son las condiciones y los elementos por los que se define esa especie de «vacío galileano» en el que Marx comienza a construir los conceptos elementales con los que dar cuenta de la sociedad moderna. Sin embargo, podemos adelantar ya que los definidores básicos de ese espacio serán, como no puede ser de otro modo, los principios fundamentales por los que la propia sociedad moderna se imagina a sí misma constituida: libertad, igualdad, propiedad (y «Bentham», añade Marx, es decir, el postulado del egoísmo universal o de la búsqueda constante del propio interés).

Ahora bien, para empezar, antes incluso de proporcionar siquiera una *imagen* de cómo funcionarían las cosas en ese espacio vacío (o sea, en un sistema íntegramente regulado por la ley del

valor), Marx aborda el asunto de un modo puramente analítico. Para ello, se limita a intentar aislar (en lo que realmente parece una discusión de «altos vuelos filosóficos») qué significa eso de intercambiar productos en un mercado.

En efecto, Marx, en vez de comenzar por algún sitio aún más cerca de los hechos que Ricardo, retoma completamente la cuestión filosófica del valor mediante una famosa alusión a Aristóteles. En ella, Marx reconoce a Aristóteles el mérito de haber enunciado con claridad que igualar cosas heterogéneas a una única cosa, el dinero, es idéntico a igualar esas cosas heterogéneas entre sí, o sea, que decir «*x* mercancía *a*=tanto o cuanto dinero» y «*y* mercancía b=tanto o cuanto dinero», no difiere de decir «*x* mercancía *a*=*y* mercancía *b*». Celebra también que Aristóteles llegara a ver que estas ecuaciones, en algún sentido, «equiparan cualitativamente» las mercancías *a* y *b*, ya que sin cierta «igualdad de esencias» no podrían establecer esa relación como magnitudes conmensurables. Sin embargo, le reprocha quedarse perplejo ante este resultado y abandonar el análisis, arruinándolo, al negar que pueda haber alguna *sustancia igual* entre cosas tan heterogéneas, llegando así a la ruinosa conclusión de que no hay *nada igual* entre ambas mercancías y que, por lo tanto, esas igualaciones no son más que el resultado del «mero arbitrio para satisfacer la necesidad práctica».

Ahora bien, lo más significativo de esta discusión no es el gran mérito que le reconoce a Aristóteles por haber señalado con toda precisión *hacia el concepto que le faltaba para no malograr su análisis*, a saber, hacia el concepto de valor, el concepto de ese «algo igual» que hay en todos los productos del trabajo humano. Tampoco es lo más significativo el reproche de no haber visto que sí hay ese «algo igual», a saber, precisamente su condición de ser productos de un trabajo humano —que es trabajo *igual* por ser *humano* (pues, ciertamente, no es igual al trabajo de las bestias)—, o sea, de ser productos del trabajo *de seres humanos iguales*.

Lo más significativo es cómo Marx justifica el hecho de que Aristóteles no *alcanzara* a localizar *qué es lo igual* (es decir, no alcanzara a localizar esa sustancia común que se basa en que todas las mercancías son resultados del *trabajo humano igual*) «porque la

sociedad *griega* se fundaba en el *trabajo esclavo* y, por consiguiente, su *base natural* era *la desigualdad de los hombres y de sus fuerzas de trabajo*». Para poder «descifrar» el secreto de la expresión de valor (a saber, «la igualdad y la *validez igual de todos los trabajos* por ser *trabajo humano en general*») era necesario que «el concepto de igualdad humana poseyera ya la firmeza de un prejuicio popular»; solo entonces es posible averiguar en qué consiste, *en verdad*, esa relación de igualdad.

Así pues, Marx retoma enteramente la cuestión filosófica: comprender la naturaleza del valor exige comprender la esencial «igualdad humana» —esa igualdad que Aristóteles no vio por vivir en una sociedad esclavista que no permitía *ver* que los esclavos *eran en realidad* (en algún tipo de *realidad* sin duda muy metafísica) también seres *humanos iguales* (por muy desiguales que fueran en la, digamos, «realidad física»). Una sociedad esclavista consiste en no reconocer a todos los hombres como «dueños de sí mismos» y, por lo tanto, propietarios de los resultados del «trabajo de su cuerpo y de lo que fabriquen con sus manos», es decir, una sociedad esclavista consiste precisamente en no reconocer la propiedad de todos los hombres sobre «su propia persona» como *fundamento* de todo derecho de propiedad. Y es precisamente esta «limitación histórica de la sociedad en que vivía» la que impidió, incluso al genio de Aristóteles, «averiguar en qué consistía, "en verdad", *esa relación de igualdad*» que constituye el *valor.*

El concepto de igualdad humana posee en la sociedad moderna, inequívocamente, «la firmeza de un prejuicio popular». Bien es cierto que, además de un «prejuicio popular», y con relativa independencia de ello, el concepto de igualdad humana constituye, para toda la tradición ilustrada, una exigencia irrenunciable (digamos, si queremos, una *exigencia de la razón*), aunque bien es cierto que, para una buena parte de esa tradición, se trata de una exigencia *felizmente realizada ya* precisamente con el triunfo de la modernidad misma, es decir, con el triunfo del derecho (en lo relativo a la esfera del Estado) y con el triunfo del capitalismo (o sea, con el triunfo del mercado como mecanismo de mediación universal en todo lo relativo a la esfera de la denominada «sociedad civil»).

No cabe duda, ciertamente, de que Marx participa intensamente de la idea de que «la igualdad humana» constituye una exigencia irrenunciable, y (aparte, claro está, de ciertas discrepancias respecto a las determinaciones precisas que deben corresponder a dicha exigencia) más bien discrepa con la tradición a la que pertenece en el diagnóstico de hasta qué punto se trata de una exigencia *efectivamente realizada* en la sociedad moderna y hasta qué punto está por realizar; discrepa, sin duda, sobre en qué medida su realización es compatible con el capitalismo y en qué medida pretender que no hay incompatibilidad alguna entre una cosa y la otra constituye una de las grandes coartadas tras las que se fortifica ideológicamente el propio capitalismo; y, por supuesto, discrepa en todo lo relativo a sobre qué base pueden identificarse sin más mercado y capitalismo y si puede sostenerse que este es el correlato necesario, en la «sociedad civil», del derecho en la esfera del Estado.

Ahora bien, resulta fundamental destacar que no es en absoluto el compromiso moral o político de Marx con la idea de «igualdad humana» el que le lleva a extraer de dicha idea una utilidad teórica central para el análisis de la sociedad capitalista (utilidad teórica central hasta el punto de que, según nos dice, se trata del concepto que nos permite «averiguar» nada más y nada menos que en qué consiste «en verdad» esa peculiar relación de igualdad a la que remite el valor). Por el contrario, si a este concepto le corresponde una función teórica central es, ante todo, por tratarse del concepto clave a través del cual *la propia sociedad moderna se representa a sí misma* (y, en esa medida, *produce necesariamente importantes efectos reales* de los que ningún investigador social tiene derecho, según Marx, a desentenderse).

Para analizar el contenido de este concepto preciso de «igualdad humana», se debe comenzar señalando que no remite, obviamente, sino a la igualdad de *derechos*, es decir, no se trata de un concepto que reclame la igualdad *de hecho* entre todos los humanos. Por el contrario, se trata de un concepto cuya principal *exigencia* es, precisamente, que se pueda *dar razón de las diferencias* entre unos y otros. Es decir, se trata de un concepto perfectamente compatible con enormes diferencias *de hecho* siempre y cuando, eso sí, resulte posible *dar razón* de las mismas.

Atendiendo exclusivamente a sus determinaciones internas, lo único que queda excluido por el concepto de «igualdad humana» (de *derecho*) es la posibilidad de apelar a *privilegios originarios* (que pudiesen corresponder a unos individuos sí y a otros no) como fundamento de la propiedad. Es decir, la exigencia que impone ese concepto se limita a desacreditar toda apelación a algún «derecho originario» (es decir, del que no cupiera ya dar una razón alguna) que pudiese corresponder solo a determinados individuos de un modo excepcional o privilegiado. Dicho de otro modo, el concepto de «igualdad humana» excluye la posibilidad de apelar a algún derecho originario sobre los productos de la naturaleza («derecho» que sí pretendía poder reclamar, por ejemplo, un señor feudal) o sobre los productos del trabajo ajeno («derecho» que sí pretendía poder reclamar un propietario de esclavos).

Nos encontramos, pues, con que, a partir de este concepto de «igualdad humana», se construye precisamente una especie de «vacío galileano» del que se excluyen (por una decisión teórica) determinados elementos que, sin embargo, son perfectamente posibles en el mundo real: para empezar, el hecho de que a algunos (y solo a algunos) individuos les pueda realmente corresponder el privilegio originario de recibir para sí una retribución por lo que aporta la naturaleza, o el privilegio de poder reclamar originariamente como propios los productos del trabajo ajeno. Así pues, se trata de un «vacío» que impone ante todo la exigencia de *dar razón* en cada caso del fundamento de la propiedad tanto sobre la naturaleza como sobre los productos del trabajo de otros. Ciertamente, Marx introducirá progresivamente *razones* (tal como exigía Descartes) que justifiquen la incorporación de elementos nuevos en la construcción teórica. Sin embargo, en un primer momento (y mientras no se introduzcan esas razones) lo único que cabe, es decir, lo único que no requiere en principio ninguna justificación, es la propiedad sobre los productos del trabajo propio. En efecto, lo único que, digamos, «va de suyo» con el concepto de propiedad (sobre la base que establece la idea de «igualdad humana») es, precisamente, la *propiedad* de cada uno sobre los productos del trabajo de *su propio* cuerpo y de la pericia de *sus propias manos.* Así pues, se trata de

un «vacío» en el que, en principio, no forma parte del concepto de propiedad nada más que lo que, por decirlo así, «vaya automáticamente de suyo» con ese concepto (dadas las coordenadas de la «igualdad humana»): la propiedad sobre la propia persona y sobre los productos del trabajo propio.

Ahora bien, si en el vacío galileano al que nos estamos refiriendo (es decir, en esas coordenadas definidas por el concepto de «igualdad humana») se introducen esas unidades de riqueza a las que llamamos «mercancías», obtenemos automáticamente el concepto de «sustancia valor». En efecto, recordemos que toda riqueza puede reducirse a sus elementos de *trabajo humano y naturaleza* (cf. 1.3.4. «La delimitación del objeto de estudio de la economía política»). Si esto es así, en un «vacío» en el que no se puedan asignar a nadie derechos originarios sobre la *naturaleza* (posibilidad que sí permitía la forma jurídica del sistema de dominio feudal) o sobre el trabajo *ajeno* (posibilidad obviamente constitutiva en un sistema esclavista), el concepto de mercancía remite de un modo necesario al de «sustancia del valor» (y, con ello, al modo como esa relación entre *trabajo propio y propiedad* se pondría sin más de manifiesto en el libre intercambio de equivalentes entre sujetos jurídicamente iguales).

Ahora bien, ¿tiene sentido partir, como hace Marx, de esta especie de vacío galileano al que nos ha obligado la idea misma de *igualdad humana*? Como mínimo se puede responder que tendrá tanto sentido como pretenda tenerlo la propia sociedad moderna, pues es ella misma la que se ha querido levantada desde semejante principio político.

6.4. Pertinencia del concepto de «igualdad humana»

A partir del concepto de «igualdad humana», resulta ya fácil *descifrar* que el tipo de relación efectiva que se establezca entre trabajo y propiedad va a ser (en cualquier sociedad, pero de un modo ya explícito y transparente en la sociedad moderna) un elemento determinante de las *relaciones sociales* que quepa localizar en cada caso y del modo como haya que pensarlas. Es decir, a partir de ese

concepto de «igualdad humana», *sale a la luz* que *la clave* del tipo de sociedad ante la que nos encontramos (y la *pauta* que debemos aplicar para estudiarla) nos la proporciona en gran medida la pregunta: «*¿qué relación se establece en cada caso entre trabajo y propiedad?*» o, dicho de otro modo, «*¿cómo se logra adquirir en cada caso la propiedad sobre los productos del trabajo ajeno?*».

Así pues, dar cuenta de la «ley económica que rige» una determinada sociedad implica necesariamente dar cuenta del tipo de relación que se establece entre trabajo (o sea, *lo que no es naturaleza* en el contenido de la riqueza) y propiedad (o sea, el derecho a reclamar como propio aquello que genera la naturaleza *por mediación del trabajo humano*).

Este principio podría decirse que Marx lo considera válido para el análisis de cualquier sociedad. En efecto, sobre la base del concepto de «igualdad» se ha logrado de hecho *poner de manifiesto* que es ahí donde hay que localizar una pauta fundamental para la investigación histórica de cualquier sociedad de clases. Es decir, solo sobre la base del concepto de «igualdad humana» se logra ver en la historia un recurrente conflicto de clases *que remite a la relación que se establece en cada caso entre trabajo y propiedad,* es decir, un recurrente conflicto de clases que remite, de un modo u otro, a algún peculiar *sistema de apropiación sobre los productos del trabajo ajeno*: ya sea el *necesario conflicto* que se genera, en una sociedad feudal, cuando una clase trata de reclamar para sí un derecho originario sobre la tierra (y los productos que esta proporcione mediante el trabajo de quienes la habitan); ya sea el *necesario conflicto* que se genera, en una sociedad esclavista, cuando una clase trata de reclamar para sí un derecho originario sobre los productos del trabajo ajeno; o ya sea, incluso, el *inesperado conflicto de clase* que se presenta, en la sociedad moderna, a pesar de que nadie parece reclamar más derecho que el de realizar sin restricciones intercambios de *propiedad* entre sujetos *libres e iguales.*

Así, la tesis según la cual «la historia de todas las sociedades hasta el día de hoy es la historia de la lucha de clases»[22] necesita de algún

22 MEW, 4, p. 462.

patrón de medida *común, igual* para los hombres y mujeres de las distintas épocas, que nos permita precisamente dar con la *pauta* que debemos seguir para el análisis de cada una de las sociedades y, en ese sentido, puede considerarse un resultado de esa indicación marxista general para la investigación histórica que acabamos de enunciar. En cualquier caso, debe resultar evidente que establecer posibles «indicaciones generales para la investigación histórica» no tiene nada que ver con un presunto intento de tomar a la historia en general como el sujeto de *iure* de todos los enunciados de la investigación (para lo cual se requeriría embarcarse en el proyecto de descubrir algo así como leyes generales de la historia). En efecto, una cosa es sostener que hay determinadas pautas de investigación constantes que deben ser observadas en el análisis de cualquier consistencia histórica (pero sin perder de vista que el sujeto *de iure* de los enunciados es siempre *la consistencia histórica particular* de la que se trate en cada caso) y otra bien distinta es pretender haber desarrollado una teoría general de la historia capaz de dar cuenta de cómo las distintas consistencias históricas se generan unas a partir de otras siguiendo leyes necesarias (en cuyo caso el sujeto de los enunciados sería ya la historia en general).

Lo que estamos sosteniendo podría quizá sonar un poco extraño, pero, en realidad, es bastante de sentido común: sin cierto concepto de «igualdad» en la base, no es siquiera posible la lucha por la igualdad y, por lo tanto, se trata de un concepto imprescindible también para hacerse cargo de ese conflicto desde un punto de vista teórico. Lo mismo ocurre con otros conceptos como los de libertad y democracia. Resulta, sin duda, un pésimo negocio teórico intentar presentar como radicalmente distintos e inconmensurables los conceptos de igualdad, libertad o democracia en los antiguos y los modernos. Por el contrario, determinada concepción de esas ideas nos puede proporcionar más bien una especie de hilo rojo con el que rastrear en la historia universal la constante de una tradición republicana de la que, en la Modernidad, las posiciones socialistas más consecuentes habrían sido las verdaderas depositarias. A este respecto, resulta crucial el libro de Antoni Domènech *El eclipse de la fraternidad,* en el que hace una revisión de la tradición socialista en clave republicana. En este libro, además de ponerse de manifiesto de un modo espectacular el profundo republicanismo de lo mejor de la tradición socialista (desde la Revolución francesa

> hasta la II República española), se ajustan también cuentas con todos los intentos de romper el hilo rojo que une a toda la tradición republicana desde la Antigüedad[23].

En cualquier caso, la *validez* de ese concepto de «igualdad humana» (sin perjuicio de que solo en la sociedad moderna haya arraigado con la fuerza de un prejuicio popular) tiene para Marx alcance teórico más allá de la propia sociedad moderna. En efecto, eso que Aristóteles *no vio* (por tener la mirada demasiado pegada a su propia realidad histórica), a saber, la esencial igualdad de todos los trabajos por ser trabajo de *seres humanos iguales*, podría, sin embargo, haberlo visto, pues sin perjuicio de que imperase *de hecho* un sistema esclavista, los seres humanos (y sus respectivos trabajos) eran «*en verdad*» tan *iguales* como hoy *sabemos que son.*

Lo peculiar y específico de la sociedad moderna no es, pues, que en ella se generen *efectos sociales* basados en la relación que se establezca entre trabajo y propiedad. Siempre, en cualquier sociedad, se generan efectos sociales cuya clave es el modo como se logra adquirir el derecho de propiedad sobre los productos del trabajo ajeno. Lo característico de la sociedad moderna es, en primer lugar, que resulta transparente que las relaciones económicas que definan a esa sociedad dependerán directamente *de la relación que se establezca entre trabajo y propiedad*; y, en segundo lugar, que se trata de una sociedad *ideológicamente* convencida de que, según la constitución que le es propia, los mecanismos por los que se logra adquirir la propiedad sobre los productos del trabajo ajeno tienen como único mecanismo el intercambio *libremente consentido* de equivalentes entre *propietarios jurídicamente iguales*. En definitiva, la sociedad moderna se representa a sí misma íntegramente constituida por los principios de libertad, igualdad y propiedad (es decir, por lo principios del derecho) y, por lo tanto, se trata de una sociedad convencida de que su ley económica fundamental (y, con ella, el tipo de relación que se establezca entre trabajo y propiedad) es algo que se resuelve por completo en la esfera del mercado.

---

23 Cf. A. Domènech, *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista,* Barcelona, Editorial Crítica, 2004.

6.5. Libertad, igualdad y propiedad como definidores del mercado (y, en consecuencia, como *condición* del intercambio de las mercancías a su valor)

Es evidente, desde luego, que Marx no ha partido de las mercancías empíricamente observables para, a partir de ahí, intentar hacer una descripción de las características que muestren. Podría incluso llegar a decirse que, hasta aquí, no se ha ocupado de nada que tenga que ver con algo empírico, sino de la pura idea de mercancía, con cierta indiferencia respecto al tema de cómo podrían observarse en las cosas reales esas determinaciones que han sido localizadas, digamos, en el «mundo de las ideas».

Marx tiene, pues, la siguiente tarea por delante: debe explicar qué condiciones tendrían que darse para que esa construcción puramente teórica que ha realizado, se *pusiera de manifiesto* en el mundo real, es decir, qué tendría que ocurrir para que, eso que hemos aislado en el «mundo de las ideas», se *expresara* en la realidad.

Vimos a Galileo explicarnos que si la bola fuese durísima *como el bronce; si* la superficie estuviera pulida *como un espejo*, fuese también de una materia dura *como el acero*, se encontrase *enteramente paralela* al horizonte y no le supusiésemos ningún final *arbitrariamente* (pues, respecto a todo final, siempre cabe preguntarse ¿y por qué no un poco más lejos todavía?), entonces, esa bola real tampoco se pararía *si recibiese algún impulso.* Evidentemente, en este punto tampoco se está ocupando Galileo de las bolas empíricamente observables, pero sí ha pasado ya a un terreno que tiene *algo que ver* con lo empírico, a saber, ha pasado a ocuparse de bajo qué condiciones las bolas se comportarían en el mundo real del mismo modo que en la construcción teórica o, lo que es lo mismo, qué sistema de relaciones de fuerzas tendría que estar operando para que tendiese a cero la distancia entre la construcción teórica y la realidad física.

Esta operación tiene ya, desde luego, algo que ver con lo empírico, pero no porque esté *describiendo* los movimientos empíricamente observables en las cosas reales sino, simplemente, porque se está al nivel de empezar a hacer experimentos. Como ya dijimos,

en física los experimentos se hacen en un laboratorio y, por lo tanto, se intentará *reconstruir experimentalmente* la construcción teórica (consiguiendo fabricar cámaras al vacío, puliendo superficies como espejos o yendo en una nave espacial a la estratósfera con un montón de bolas de algún material duro como el bronce).

Como ya se vio al discutir el asunto del «método» de *El capital*, ese papel «experimental» que cumplen los laboratorios en el terreno de la física, tendrá que ser suplido en el terreno de la historia mediante la abstracción. En todo caso, lo que está claro es que también Marx debe analizar cuál es el sistema de relaciones sociales (y no, en este caso, físicas) en el que eso de las mercancías podría no ser solo una construcción puramente ideal, sino, además, una realidad observable. Dicho de otro modo, debe exponer cuál es el sistema de relaciones sociales en el que se pondría de manifiesto empíricamente eso que ha localizado de un modo estrictamente teórico o, lo que es lo mismo, cuáles son las condiciones de aparición de eso que hemos aislado conceptualmente en el término «sustancia del valor». Una vez más, no se trata todavía de ir a describir el movimiento observable en las mercancías empíricas, pero sí de una operación que ya tiene al menos algo que ver con lo empírico, a saber, el sistema de relaciones sociales en el que se pondría de manifiesto o se expresaría en el «mundo real» aquello que se había localizado en el «mundo de las ideas». Esto es algo que, del mismo modo que la física, habrá que mostrar por medio de algún *experimento* (si bien aquí recurriremos a la abstracción para suplir la carencia de laboratorios).

Pues bien, empieza por ser evidente que el sitio en el que podrían ponerse de manifiesto las determinaciones de la idea de mercancía será, sin duda, un *mercado*. Un mercado es, desde luego, el sitio donde se juntan los propietarios de mercancías para intercambiarlas. Evidentemente, la primera condición fundamental es que todos aparezcan como *propietarios de mercancías.* Eso de la propiedad tiene su complejidad, pero la sociedad moderna se representa sobre la base de un firme fundamento: es propiedad de cada uno tanto su propia persona como aquellas cosas que, mediante la labor de su cuerpo y el trabajo de sus manos, consiga arrancar a la naturaleza. Lo único que da esto por supuesto es que no haya nadie que

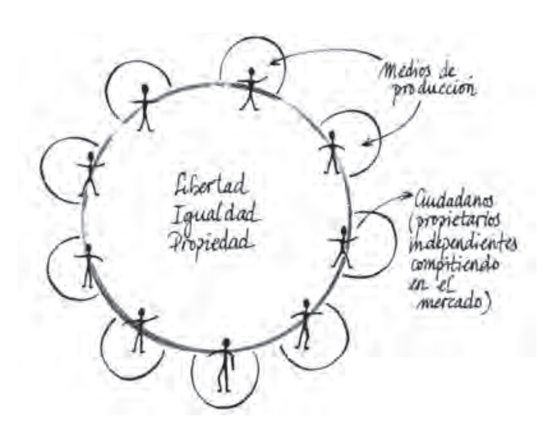
se considere con alguna gracia divina excepcional (o algo así) que le asigne algún tipo de derecho privilegiado sobre lo que realice por sí sola la naturaleza.

De nuevo, conviene insistir en que aquí no se habla de la cuestión empírica de la propiedad. Bien podía ocurrir que hubiera señores feudales que se considerasen propietarios de todo su feudo por la gracia de Dios y, por lo tanto, legítimos propietarios de todo lo que la naturaleza produjera en sus tierras y, de este modo, se lo reclamasen casi todo, bajo la forma de impuestos, a sus vasallos (es decir, a quienes trabajan en ellas). También es empíricamente posible la esclavitud (como siguen sabiendo los aproximadamente 27 millones de esclavos que existen en la actualidad en el mundo)[24] y, por lo tanto, la *propiedad real* sobre personas (y, por consiguiente, sobre lo que estas produzcan con sus cuerpos y sus manos). Ni que decir tiene que *nada de esto es incompatible con que existan realmente mercados* donde puedan comprarse o venderse patatas y zanahorias. Lo único que ocurre es que *no son estas las relaciones sociales en que consiste el mercado donde se pondría de manifiesto la idea de mercancía que hemos analizado.* Es decir, no son en absoluto éstas las relaciones sociales de nuestro «mercado de laboratorio».

No nos vale, pues, cualquier sitio donde de hecho se vendan patatas y zanahorias. La condición para que, en el mercado, se pusiera de manifiesto eso que hemos aislado en el «mundo de las ideas», sería que cada propietario de patatas o zanahorias fuese «dueño de sí mismo, propietario de su persona y [por lo tanto] de las acciones y los trabajos de esta». Ahora bien, esto implica suponer, lógicamente, que los que van al mercado son todos sujetos libres, iguales, y propietarios de las mercancías que han producido por medio de su propio trabajo. Por lo tanto, debemos notar que todos han de ser propietarios de los medios de producción con los que fabricar las mercancías que llevan al mercado. Es evidente que si no eres el dueño de tu huerto, sino que este es propiedad, por ejemplo, de tu señor feudal, también las patatas serán, de derecho, suyas (por mucho que los señores feudales acostumbren a hacer la graciosa concesión de

[24] Cf. K. Bales, *La nueva esclavitud,* Madrid, Siglo XXI, 2000.

no quitártelas todas). Vemos, pues, que las relaciones sociales que deben imperar en este «mercado de laboratorio» (para que desempeñe el papel que le hemos encomendado) son las que rigen los principios inquebrantables de libertad, igualdad, propiedad.



Es imposible exagerar la importancia de esta conclusión. Igual que en el friso de la Academia de Platón estaba escrita la leyenda «No entre aquí quien no sepa matemáticas», nosotros podemos plantear que el «mercado de laboratorio» que es necesario construir (mediante la facultad de abstracción) para que opere realmente algo así como una «sustancia valor», viene señalado por un friso chocantemente ilustrado que impide entrar a todos los que no sean libres propietarios en condiciones de igualdad con todo el resto de la humanidad. Se trata, además, como es obvio, del mismo lema sobre el que se asentaron las revoluciones burguesas para dar nacimiento a eso a lo que llamamos la sociedad moderna o la Edad Contemporánea. Ahora bien, entonces, la paradoja es doble y es, además, podríamos decir, doblemente trágica. Pues, por una parte, es cierto que la realidad empírica de los intercambios mercantiles no se corresponde al mercado de laboratorio establecido por Marx (precisamente porque la sociedad moderna no es un mercado en el que se enfrenten propietarios individuales libres e iguales que ponen a la venta sus propios productos, sino, obviamente, una sociedad en la que los empresarios llevan al mercado los productos

que otros han trabajado); pero, por otra parte, también es cierto que el 90% de la población que entró en la Edad Contemporánea lo hizo de manera que encajaba de forma muy anómala con el friso de la puerta: libertad, igualdad, propiedad.

No obstante, obsérvese que, de momento, ni siquiera nos estamos comprometiendo con que, de hecho, se dé en la realidad ese sistema de relaciones sociales basado exclusivamente en la libertad, la igualdad y la propiedad. Lo único que estamos diciendo es que es posible proponer algún experimento controlado según el cual podamos afirmar que *si esas condiciones se cumpliesen,* la construcción teórica que hemos realizado operaría, además, en el terreno de lo empírico.

Pues bien, un «mercado de laboratorio» en el que rigiesen esos principios y se diesen esas condiciones funcionaría de un modo muy parecido a como se vio que ocurrían las cosas cuando, en el apartado 1.2.2. («El modelo de mercado según la ley de valor»), se propuso una primera imagen de libre concurrencia entre individuos *libres, iguales y propietarios* de su propia persona y de los resultados del propio trabajo, es decir, que se trataría de un mercado regido, precisamente, por la ley del valor.

6.6. «Sustancia valor» y teoría de los precios

Debe, en cualquier caso, notarse que el análisis del valor que realiza Marx, aunque remite, sin duda, al problema del intercambio de mercancías, no proporciona una *teoría de los precios* mejor que la de Ricardo, por la sencilla razón de que no proporciona una teoría de los precios en absoluto (cuyo desarrollo queda reservado para el Libro III, en cuya Sección 2.ª emprende el estudio de cómo se establecen los precios de equilibrio en la competencia capitalista). Ahora bien, es igualmente cierto que en el nivel de desarrollo teórico que corresponde a la Sección 1.ª del Libro I de *El capital,* no parece haber mayor problema en suponer que todo aquello a lo que remite el concepto de sustancia del valor habrá de *ponerse de manifiesto* en el intercambio de mercancías (*expresando* la *magnitud* en la que habrá que enfrentar las distintas mercancías para *igualarlas*).

En efecto, hemos visto que en la Sección 1.ª se construye más bien una especie de «vacío galileano» definido por los conceptos de libertad, igualdad y propiedad, en el que, si se introducen «mercancías», ha de esperarse que *todo lo implicado en el concepto de «sustancia del valor» se ponga de manifiesto en el proceso de intercambio* orientando las *cantidades* en que deben enfrentarse las mercancías para resultar *equivalentes*.

Esto es lo que, ciertamente, permitió al comienzo de este libro proponer una primera aproximación intuitiva al concepto de «valor» describiendo cómo funcionaría de hecho un sistema de mercado en el que los distintos productores de mercancías compitiesen entre sí para intercambiar del modo más ventajoso posible los productos de su propio trabajo (cf. 1.2.2. «El modelo de mercado según la ley del valor»). Como ya se ha visto, no es este el modo como Marx deduce el concepto de valor. En efecto, el punto de partida de Marx está muy lejos de ser una teoría más o menos rudimentaria de los precios válida solo para una especie de mercado ideal con condiciones muy determinadas (en la que sujetos libres e iguales intercambiasen entre sí los productos de su propio trabajo). Por el contrario, el punto de partida de Marx consiste más bien en un análisis del concepto de propiedad con el que la sociedad moderna pretende representarse a sí misma (como espacio constituido íntegramente por los principios del derecho). Más que con una teoría de los precios, Marx comienza con el análisis de, por decirlo así, la presunta regla fundamental que rige la sociedad moderna y, en cualquier caso, el patrón de medida por el que exige ser juzgada. Siendo esto así, nada impide construir (al menos en la imaginación) un sistema teórico para el que la teoría del valor nos proporcionase, además, una teoría efectiva de los precios. Pero, desde luego, conviene insistir una vez más en que en la Sección 1.ª no hay tanto una teoría de los precios como una reflexión sobre el concepto de propiedad que se halla en la base del modo como la sociedad moderna se representa a sí misma. Así, el concepto de «sustancia valor», además de proporcionar un «patrón» con el que tomar las medidas a la sociedad capitalista, nos proporciona una regla de construcción de lo que sería un sistema completo de precios regulado por ese concepto

(regla a partir de la cual es posible construir la imagen que propusimos al comienzo del libro en la que, para ofrecer un primer acercamiento al concepto de valor, se describió un mecanismo de mercado en el que los precios se corresponderían con la cantidad de trabajo cristalizado en cada producto).

6.7. La magnitud del valor

El concepto de valor proporciona, pues, la ley que gobierna el sistema de intercambio de mercancías al menos en ese «vacío» definido por los conceptos de libertad, igualdad y propiedad.

Ahora bien, independientemente de todos los parecidos y diferencias que pueda haber entre ese «mercado de laboratorio» y los mercados reales, lo que es evidente es que el concepto de «valor» remite siempre a una determinada *magnitud* que, al menos en las condiciones de laboratorio señaladas, proporcionaría la regla del intercambio de las distintas mercancías entre sí. Esta magnitud dependerá, como es lógico, de la *cantidad* de trabajo que en cada mercancía se halle cristalizado (tanto directamente en su producción como, indirectamente, en la producción de los *medios* necesarios), cantidad que no puede sino medirse por la duración, es decir, por el *tiempo de trabajo* materializado en ellas. Sin embargo, no es el tiempo de trabajo que *de hecho* se invierta individualmente en la elaboración de cada mercancía el que podrá computarse como magnitud de su valor, sino solo el tiempo de trabajo *socialmente necesario* contenido en ella, es decir, la cantidad de trabajo que una sociedad determinada (con el nivel de desarrollo productivo de que disponga, con el nivel de destreza de los trabajadores con que cuente, etc.) necesita para producir una mercancía *del mismo tipo*, es decir, para producir un valor de uso concreto que en el mercado pudiera funcionar como una mercancía idéntica (cf. lo dicho en 1.2.2. «El modelo de mercado según la ley del valor»).

> Conviene llamar la atención sobre un aspecto de la cuestión que a estas alturas parece aún poco importante, pero que luego tiene —dependiendo de cómo se haya resuelto la cosa en este punto— consecuencias gravísimas en la interpretación de *El capital*.

De hecho, es en este punto en el que comienzan a separarse dos teorías completamente distintas sobre la relación entre valores y precios de producción.

Lo importante es subrayar que no se trata aquí de la cuestión de qué parte del tiempo de trabajo total disponible en una sociedad resulta necesario invertir en la producción de cada tipo de mercancías. Dicho de otra forma, no se trata de la cuestión de qué mercancías resultan socialmente necesarias y cómo se distribuye el tiempo de trabajo social entre los distintos tipos de necesidades. De lo que se trata cuando hablamos de la magnitud de valor materializada en *una* mercancía, es solo de la cantidad de tiempo de trabajo que, dado un determinado nivel de desarrollo técnico y un grado medio de pericia, se necesita en esa sociedad para producir *una idéntica*. Evidentemente, para poder hablar propiamente de mercancía, esta debe cumplir la condición (como ya hemos dicho) de satisfacer algún tipo de necesidad humana en general; sin embargo, la *magnitud* de su valor no depende de que en un momento concreto las mercancías de ese tipo resulten más o menos necesarias, es decir, se produzcan fluctuaciones de hecho en la demanda (algo que, no obstante, sí hará que se modifique constantemente el precio), sino solo de la cantidad de trabajo humano que una sociedad dada tiene que invertir para poder producir *una mercancía igual*.

Es decir, el concepto de *tiempo de trabajo socialmente necesario* no se refiere a la cantidad de trabajo que una sociedad tiene que destinar a cada tipo de mercancías para satisfacer todas sus necesidades. Como se verá más adelante (cf. 12.4. «Imposibilidad de suprimir la distancia mediante los conceptos del intercambio»), cualquier intento de vincular este concepto a la demanda efectiva que cada producto encuentre en el mercado, disuelve hasta tal punto el concepto de «tiempo de trabajo» que termina resultando imposible mantener su vinculación con nada relativo al «esfuerzo humano». Así pues, el concepto técnico de «trabajo socialmente necesario» no depende de la cuestión del *volumen* de mercancías *de cada tipo* que la sociedad demanda (o «necesita»), sino solo del nivel de *productividad* con que, en una sociedad dada, es posible producir *cada tipo* de mercancías (pudiéndose hallar cada productor individual por encima o por debajo del nivel medio *de su sector*, lo cual determinará la proporción en que logre cristalizar su «trabajo individual» como «trabajo socialmente necesario»).

> Otra cuestión *distinta* es que en cualquier lógica mercantil cabe detectar la tendencia a que todos los productores de cada tipo de mercancías ocupen más o menos el mismo tiempo en producirlas (a saber, el tiempo de trabajo socialmente necesario), es decir, la tendencia a que terminen por homogeneizarse los niveles de productividad *dentro de cada sector*. Además, esta tendencia que, como decimos, cabe detectarla en cualquier lógica mercantil, en el proceso de producción ya propiamente capitalista se impone como una *ley técnica* interna al propio proceso productivo.
>
> En efecto, incluso en el punto donde nos encontramos ahora, donde no hay por qué suponer algo distinto a que cada productor trabaja de forma independiente y solo se integra en la producción social a través del mercado, Marx trabaja siempre sobre la hipótesis de que *dentro de cada sector* todos producen en condiciones más o menos similares y, por lo tanto, nadie emplea más tiempo del socialmente necesario en la producción de cada mercancía. Sin embargo, esta hipótesis cobrará verdaderamente sentido cuando se refiera ya a la producción propiamente capitalista en la que el proceso de producción mismo impone una interdependencia tal entre las distintas funciones, que exige (para no paralizarse) que no se emplee para cada operación ni más ni menos tiempo del estrictamente necesario (piénsese, por ejemplo, en una cadena de montaje en la que todos los tiempos están milimétricamente medidos y tienen imperativamente que respetarse para que no se paralice el proceso)[25].

Debe resultar evidente que mientras no varíe la fuerza productiva del trabajo tampoco lo hará el valor de las distintas mercancías, es decir, mientras siga haciendo falta la misma cantidad de trabajo para producir la misma cantidad de mercancías, el valor de cada unidad no habrá cambiado. Por lo tanto, también debe resultar evidente que según varíe la fuerza productiva variará en razón inversa el valor de las mercancías: si aumenta la productividad del trabajo, es decir, si con la misma cantidad de trabajo humano se consiguen producir más mercancías *de un tipo determinado*, estas tendrán un valor menor por unidad y viceversa. Marx insiste en que cuanto mayor es la productividad, mayor riqueza se produce en la misma cantidad de

---

[25] MEGA, II, 6, p. 341.

tiempo, es decir, mayor cantidad de valores de uso se fabrican con el mismo esfuerzo. Sin embargo, «el mismo trabajo, por más que cambie la fuerza productiva, rinde siempre la misma magnitud de valor en los mismos espacios de tiempo»[26], por lo que el *valor* de una mercancía se encuentra siempre en *razón inversa* a la fuerza productiva del trabajo con el que haya sido producida (o, mejor dicho, a la fuerza productiva del trabajo con la que en una sociedad dada se produzcan las mercancías *de ese tipo*).

Aunque también se vio en la Primera Parte (en el apartado 1.2.2. «El modelo de mercado según la ley del valor»), conviene de todos modos recordar que, al hablar de trabajo humano en general, Marx se refiere a *simple* gasto de fuerza de trabajo, es decir, a la capacidad para trabajar que no requiere ningún tipo de cualificación o desarrollo especial, esa capacidad con la que cuenta, en cada sociedad determinada, cualquier persona común. Evidentemente, es un hecho indiscutible que hay trabajos complejos para los cuales, por decirlo así, *cuesta mucho trabajo* adquirir la cualificación necesaria. Sin embargo, Marx sostiene que esto no hace de ellos algo radicalmente heterogéneo sino que, por el contrario, considera por principio posible *reducir* cualquier tipo de trabajo (por *complejo* que fuera) a determinada cantidad de trabajo *simple*.

Y aún hay una importante cuestión, que Marx considera una de sus aportaciones fundamentales: el análisis de cierto carácter dual del trabajo representado en las mercancías.

> En carta a Engels del 8 de enero de 1868, llega a afirmar que «ahí está de hecho todo el secreto de la concepción crítica»[27]. En el mismo sentido se había expresado ya en otra carta a Engels (24 de agosto de 1867), en la que destacaba el descubrimiento del «*doble carácter del trabajo*» como lo mejor de su libro[28].

Si se puede decir que las mercancías tienen en común precisamente ser productos del trabajo es, obviamente, porque no lo estamos

26 MEGA, II, 6, p. 79.
27 MEW, 32, p. 11.
28 MEW, 31, p. 326.

considerando desde la perspectiva en la que cada tipo *concreto* de trabajo produce unos valores de uso particulares (perspectiva desde la cual los distintos trabajos son a su vez enteramente heterogéneos), sino desde la perspectiva en la que puede considerarse cualquier trabajo (más allá de que sea trabajo de ebanista, albañil o hilandero, es decir, más allá del tipo concreto de valores de uso que produzca) como *trabajo abstractamente humano, trabajo humano indiferenciado.* Si se deja a un lado el carácter *concreto* de cada trabajo, es decir, si se prescinde de las determinaciones particulares de los distintos tipos de trabajo en la medida en que realizan productos útiles concretos, lo que subsiste es el mero gasto de fuerza de trabajo humana en general, es decir, el trabajo *abstracto* o *abstractamente humano.* Las mercancías son, pues, *valores* solo en cuanto materialización de esa «sustancia social común», es decir, solo en la medida en que en ellas se halle objetivado o cristalizado trabajo abstractamente humano.

Ya se ha indicado la doble faceta de las mercancías como valores de uso y valores de cambio; ahora se trata de insistir en que el trabajo contenido en ellas debe también poseer una doble característica, es decir, debe distinguirse entre dos sentidos de la palabra trabajo. Por un lado, debe entenderse el trabajo como una actividad generadora de valores de uso y, en ese sentido, orientada a la producción de un objeto particular con capacidad para satisfacer alguna necesidad humana concreta, es decir, como trabajo cuyo resultado es siempre algún efecto útil particular. Se trata sencillamente de lo siguiente: hay un sentido (por cierto bastante intuitivo) en el que una chaqueta y un par de zapatos *no son lo mismo, ni sirven para lo mismo ni se producen por lo mismo* y, por lo tanto, tampoco sus procesos de trabajo son iguales: no manejan las mismas materias primas, ni las mismas técnicas y tampoco las mismas razones; son, sencillamente, trabajos *concretos* enteramente distintos. Por otro lado, cuando de lo que se habla es de la producción de mercancías, hay además un sentido en el que una chaqueta y un par de zapatos sí son lo mismo, sirven para lo mismo y se producen por lo mismo (a saber, para obtener la relación de cambio más ventajosa posible en su concurrencia con todas las demás). En este sentido, todas las

mercancías son «cosas de *igual sustancia*, expresiones objetivas *del mismo tipo de trabajo*»[29].

> Si se prescinde del carácter determinado de la actividad productiva y por lo tanto del carácter útil del trabajo, lo que subsiste de este es el ser un gasto de fuerza de trabajo humana. Aunque actividades productivas cualitativamente diferentes, el trabajo del sastre y del tejedor son ambos gasto productivo del cerebro, músculo, nervio, mano, etc. humanos, y en este sentido uno y otro son trabajo humano[30].

Es este otro carácter del trabajo (su carácter abstractamente humano) el que, para Marx, hace de sus productos *valores.*

Hay que distinguir, pues, entre el trabajo como operación particular encaminada a un fin concreto (la producción de valores de uso) y el trabajo como gasto de energía en general por parte de los *seres humanos*, es decir, como *trabajo humano igual* o *abstractamente humano*. En este sentido, el análisis del *valor* termina con la siguiente conclusión:

> Todo trabajo es, por un lado, gasto de fuerza humana de trabajo en un sentido fisiológico, y es en esta condición de trabajo humano igual, o de trabajo abstractamente humano, como constituye el valor de la mercancía. Todo trabajo, por otra parte, es gasto de fuerza humana de trabajo en una forma particular y orientada a un fin, y en esta condición de trabajo útil concreto produce valores de uso[31].

Conviene, sin embargo, también llamar la atención sobre el hecho de que, al hablar de trabajo «abstracto», no solo está haciendo Marx abstracción de las peculiaridades que distinguen un tipo de trabajo humano de otro, sino que, además, esa «abstracción» consiste en *distinguir* y *separar* el *trabajo humano* de todo aquello que no lo es, es decir, de todo aquello que, o bien no es *trabajo*, como por ejemplo el funcionamiento de las máquinas, o bien no es *humano*,

29 MEGA, II, 6, p. 77.
30 *Idem.*
31 MEGA, II, 6, pp. 79-80.

como por ejemplo los movimientos productivos de los animales. Y es absolutamente central, una vez más, insistir en la validez de esta distinción *incluso si el mundo real equiparase el funcionamiento de las máquinas o el trabajo de los animales al trabajo abstractamente humano.* En efecto, la validez de estas distinciones no depende realmente de lo que de hecho ocurra en los mercados ni de si son tenidas en cuenta o no por los agentes a los que les corresponda en cada caso tomar decisiones productivas. Ciertamente, bajo condiciones capitalistas, bien puede ocurrir que el trabajo humano resulte efectivamente equivalente (y, por lo tanto, intercambiable e incluso indiscernible desde determinada perspectiva) al funcionamiento de las máquinas o al trabajo de los animales. Sin embargo, la validez de esa distinción tampoco se sustenta solo en ciertos presupuestos morales o políticos del propio Marx (cuyas profundas «convicciones humanistas» le exigirían distinguir el trabajo humano de todas aquellas cosas que, bajo condiciones capitalistas, podrían resultar indiscernibles). Por el contrario, si bien es cierto que se trata de una distinción cuya validez incondicional depende de elementos morales, también es cierto que se trata de elementos morales dotados de fuerza real, capaz de producir efectos reales que exigen ser tenidos en cuenta por el científico social. El asunto es, en realidad, tremendamente sencillo: si tuviéramos que realizar una investigación, por ejemplo, sobre el origen de la gran industria en Europa, nos encontraríamos ante un objeto de estudio en el que los humanos son tratados como máquinas. Sin embargo, para explicar esa situación histórica, no podemos, así sin más, prescindir de la diferencia entre las personas y las máquinas. Y lo que nos lo impide no es tanto el compromiso con la causa de la humanidad como el compromiso con la causa de la verdad *respecto a los asuntos humanos.* Ciertamente, esas distinciones entre el trabajo específicamente humano y esas otras cosas que desde el punto de vista de la lógica de la producción capitalista pueden resultar idénticas, no solo representan una exigencia de la «sensibilidad moral» de cada uno, sino que se trata de distinciones que inevitablemente generan *efectos reales* (ya sea imponiéndose eficazmente como rectoras de las relaciones de producción e intercambio, ya sea desencadenando conflictos en caso de ser ignoradas)

y, por lo tanto, exigen ser incorporadas como parte constitutiva del cuerpo de conceptos con el que intentar dar cuenta de la consistencia del mundo real.

En efecto, habría que seguir diciendo que tiene sentido la diferencia entre trabajar y funcionar *incluso si el mundo real pareciera no poderla reconocer,* y que la determinación que *de iure* corresponde a la idea de «mercancía» es la de ser «producto del trabajo humano» (con capacidad de satisfacer necesidades humanas). De este modo, si los movimientos observables en las mercancías reales parecieran indicarnos que no es así (es decir, si el movimiento real de las mercancías reales pareciera negarse a reconocer la diferencia entre trabajar y funcionar), habría que concluir entonces, de un modo bastante galileano, no, desde luego, que ese no es el movimiento real de las cosas, sino que esas «cosas» que circulan no serán exactamente mercancías.

Lo que acabamos de plantear va a ser de una importancia crucial para la interpretación del movimiento teórico general que recorre el conjunto de los tres libros de *El capital*. En el parágrafo 1.3.6. «Del Libro I al Libro III y de la Sección 1.ª a la Sección 2.ª», ya hicimos referencia a lo sorprendente que resulta ver a Marx declarar, en el Libro III, que, en la sociedad capitalista, las mercancías no se intercambian en tanto que (meras) mercancías, sino en tanto que «productos de capitales». Pero, sin ánimo de adelantar acontecimientos, es conveniente que el lector se detenga aquí a hacerse algunas preguntas. La primera de ellas es que, por mucho que el razonamiento de Marx haya podido resultar bastante convincente, hay algunas objeciones empíricas que saltan enseguida a la vista. ¿Qué está pretendiendo Marx? Porque, si pretende ir en la misma dirección que hemos visto que iba Ricardo, es decir, hacia una teoría capaz de explicar los precios de las mercancías, todo el mundo puede ver que la cuestión de la maquinaria empleada puede ser un motivo de innumerables objeciones. ¿Realmente solo cuenta el trabajo en la determinación de los precios? ¿La maquinaria utilizada no influye en los precios más que en la medida en que también se haya invertido trabajo para producirla? Si para fabricar una mercancía hace falta muchísima maquinaria y muy poco trabajo, ¿su precio solo dependerá de ese poco trabajo y del que haya sido necesario para fabricar

la maquinaria? Pero lo importante aquí es advertir que, incluso si resultara que la realidad de la sociedad capitalista le llevara enteramente la contraria a Marx en estos puntos, eso no tendría por qué ser una objeción. Más bien al contrario, sería una forma de indicar que las leyes del mercado no son lo único de lo que depende la sociedad capitalista y que a lo mejor tenemos que acabar concluyendo que la «sociedad capitalista» no es, fundamentalmente, la «sociedad mercantil» o la «sociedad de mercado», como tantas veces se pretende. Puede ser un descubrimiento importante, sobre todo a la vista de que todas las recetas neoliberales están siempre empeñadas en solucionar con «más mercado», «dejando campo libre al mercado» o «liberalizando nuevos sectores protegidos de las leyes mercantiles» cualesquiera problemas que puedan surgir en una sociedad que podría ocurrir —como estamos apuntando— que no sea lo que pretende ser, una «sociedad de mercado», sino una sociedad *capitalista*, lo que puede cambiar sustancialmente la naturaleza de todos los problemas y, por supuesto, de todas las soluciones.

6.8. El dinero (en las condiciones de laboratorio acordadas)

Hay que insistir, pues, en que, hasta el momento, vemos a Marx moverse estrictamente en ese terreno en el que solo se investigan las determinaciones que corresponden *de iure* a la idea de mercancía y no los movimientos observables de las mercancías reales ni sus determinaciones empíricas. Sin salir de este terreno, ha localizado tres determinaciones que corresponden a la *idea* de mercancía tanto como a la idea de cuerpo corresponde la extensión. Esas tres determinaciones son: (1) que sirva para satisfacer necesidades humanas de algún tipo; (2) que sea resultado de algún proceso de trabajo humano; y (3) que sea portadora de algún valor de cambio que ha de depender, no de sus propiedades naturales, sino de las relaciones sociales implicadas en la idea de mercado (a saber, el lugar en el que compiten unos con otros como sujetos libres y propietarios, por lo tanto, de su propia persona y de lo que esta pueda arrancar a la naturaleza mediante el trabajo de su cuerpo o la pericia de sus manos). A partir de estas determinaciones, el

valor de una mercancía se define como la cantidad de trabajo *abstracto*, *simple* y *socialmente necesario* cristalizado o materializado en ella.

Ahora bien, Marx da una cierta importancia a la distinción entre *valor* (o *sustancia del valor*) y *valor de cambio*. El «valor» es, sin duda, pensado también como una magnitud, pero establece que esa «cantidad de sustancia generadora de valor» es una magnitud que no tiene (ni puede tener) ningún *modo de expresión directo*. Por razones que se verán más adelante —relacionadas, en parte, con el hecho de que la actividad que cristaliza valor no es el trabajo concreto e individual—, el *valor* (sustancia del valor) no puede encontrar ningún *modo de expresión* más que a través del *valor de uso* de otras mercancías, y no directamente en horas de trabajo. Es decir, la única forma en que puede *ponerse de manifiesto* el *valor* de una mercancía es mediante su *equivalente* en mercancías de otro tipo. En este sentido, Marx habla del *valor de cambio* como «modo de expresión o forma de manifestación *necesaria (sn)* del valor»[32].

Para evitar posibles malentendidos, conviene indicar desde ahora mismo (aunque nos ocuparemos de ello detenidamente más adelante[33]) que el hecho de que el *valor* de una mercancía no tenga más modo de expresión posible que su *valor de cambio* (es decir, que su *equivalente* en otros valores de uso) no significa de ninguna manera que cualquier relación de cambio que pueda establecerse *de hecho* en el mercado sea necesariamente la *verdadera expresión de su valor*. Si bien el *valor* de una mercancía no puede ponerse de manifiesto más que a través de una determinada cantidad de otra (es decir, de otro valor de uso), no es menos cierto que *solo una* determinada cantidad (y no cualquiera que de hecho pueda darse en el mercado) es la *verdadera* expresión de su valor.

Marx distingue cuatro formas de expresión del valor. La forma más simple en la que una mercancía puede expresar su valor es mediante su relación con cualquier otra; por ejemplo, de un par de zapatos podemos decir que, en cuanto valores, no son más que trabajo humano cristalizado, pero si esto ha de ponerse de manifiesto,

---

32 MEGA, II, 6, p. 72.

33 Cf. capítulo 9: «La reproducción del sistema».

solo podrá hacerlo mediante su relación, digamos, con una chaqueta, de tal modo que tengamos, por ejemplo, un par de zapatos = una chaqueta. Lo que esta expresión significa es que el *valor* de un par de zapatos puede ser expresado en el *valor de uso* de una chaqueta. Solo a través de una expresión del tipo «*x* mercancía *a* vale tanto como *y* mercancía *b*» podemos proporcionar a la mercancía *a* un valor de uso *distinto del suyo propio* con el que poner de manifiesto precisamente su *valor*. En cada expresión de este tipo, aquella mercancía de la que nos estamos preguntando cuánto vale, decimos que adopta una *forma relativa de valor*, mientras que aquella otra mercancía a la que recurrimos para expresar el valor de la primera decimos que adopta la *forma de equivalente*.

Marx denomina *forma simple o singular de valor* a este modo de expresión en el que una mercancía pone de manifiesto su valor por medio de un único valor de uso distinto del suyo[34]. Una vez esclarecida esta forma simple, resultará fácil dar los dos pasos que hay hacia formas más desarrolladas y completas. El primer paso, con el que se alcanza la *forma total o desplegada de valor,* consiste en expresar el valor de una mercancía no solo mediante el concurso de otra mercancía singular, sino recurriendo a la larga pluralidad de equivalentes que pueden encontrarse en una situación en la que todo ha sido producido como mercancías (es decir, x mercancía a = y mercancía b; o = z mercancía c; o = x mercancía d; etc.). Ciertamente, con esta forma resulta más clara la independencia del valor respecto al valor de uso (tanto de la mercancía que está expresando su valor, como del conjunto de las mercancías que funcionan como equivalente), pero, de todos modos, padece una deficiencia fundamental: con esta forma, las mercancías expresan su valor siempre (e inevitablemente) de un modo incompleto, ya que el mundo de las mercancías no es una ordenación *sistemática* tal que podamos llegar a estar seguros de haber recorrido la serie completa. Sin embargo, sí es posible la expresión completa del valor en un segundo paso, a saber, segregando una mercancía particular del conjunto de las mercancías y *usándola* precisamente para *expresar* el valor de todas las demás. Así, es posible invertir la ecuación de la forma total o desplegada para, de

34 Cf. MEGA, II, 6, p. 93.

este modo, expresar el valor de una manera *simple* (es decir, en una única mercancía) al tiempo que *unitaria* (todas en la misma) y *completa* (ya que al expresar el valor de una mercancía mediante otra cuya función es precisamente la de servir como equivalente universal, tenemos su equivalencia, *de iure*, con *todas* las mercancías). Así, se llega a la tercera y última forma del valor, a la que Marx denomina *forma general del valor*, y a la que, cuando la mercancía segregada como equivalente universal ya funciona como «mercancía dineraria», se denomina *forma de dinero.*

Por tortuosa que sea la manera en la que Marx, a partir de la aclaración de la ecuación xA = yB, aborda la cuestión del dinero en tanto que equivalente general de cualquier mercancía, parece importante señalar que sus conclusiones tienen la característica de no variar la naturaleza del asunto. Más bien se trata de mostrar que el ciclo M-D-M' se apoya en los mismos fundamentos que el mero trueque expresado en M-M'; o sea, que lo primero que habría que decir del misterio del dinero desde el punto de vista de la teoría del valor es que, en realidad, no es ningún misterio: el dinero es, al menos en principio, una mercancía como cualquier otra y, de hecho, cualquier mercancía podría, en determinadas condiciones, funcionar como dinero.

> Fácticamente, se impone como dinero una mercancía que sea fácilmente transportable y fácil de fraccionar en unidades. Conviene también que sea una mercancía que no se corrompa y que contenga una cantidad razonable de trabajo cristalizado en unidades que, digámoslo así, se puedan llevar en el bolsillo. Los metales preciosos son obviamente los candidatos idóneos para cumplir este papel. Decir que cinco lechos valen, por ejemplo, dos pepitas de oro, no puede significar otra cosa —siempre en el experimento en el que estamos trabajando— que el hecho de que el trabajo medio que la sociedad necesita para producir cinco lechos es el mismo que necesitaría para, en el sector de la minería, obtener de la tierra dos pepitas de oro. Es de lo más razonable, por supuesto, que las pepitas sean pesadas y que haya alguna autoridad que certifique con un sello la cantidad de oro que contiene. Poco más o menos, esto es lo que es una moneda.

Sin embargo, no existe ninguna naturaleza esencial que destine el oro o la plata a convertirse en dinero. En algunas sociedades primordialmente ganaderas, en las que las reses están siempre podría decirse que «a la mano», puede resultar de lo más razonable expresar los precios en cabezas de ganado. La ventaja del oro es que no se corrompe, que es fácilmente transportable y fraccionable y que tiene un valor de uso muy limitado. Pero, en todo caso, se trata de una mercancía que obtiene su valor de la cantidad de trabajo que es preciso invertir en su producción. El descubrimiento de los yacimientos de oro en California hizo, por ejemplo, que el valor del oro descendiera sustancialmente, provocando un efecto inflacionista en los precios de todas las mercancías. Por otra parte, uno siempre puede fundir unas cuantas monedas de oro y fabricarse un collar o un anillo, exactamente igual que puede matar un ternero para fabricar salchichas. Pero, en la medida en que el oro o la plata han funcionado como dinero lo normal es que, bajo esta condición, se prescindiera de su valor de uso y se atendiera sencillamente a su capacidad de medir el valor de las otras mercancías en unidades controladas por alguna autoridad. Esto es lo que, en principio, permitió a esta autoridad emitir unos billetes de banco que sencillamente prometieran que, en cualquier momento, podían ser canjeados por la cantidad de oro que representaban. Mientras la población no tuviera intención de fundir el oro en cuestión para hacerse anillos o collares y, naturalmente, mientras la población se fiase de las promesas de su «banco central» (digámoslo así), y siempre y cuando los billetes en cuestión no fuesen, claro, fácilmente falsificables, resulta indiferente para todo el mundo llevar en el bolsillo 500 pepitas de oro (lo que puede resultar a veces muy engorroso) o un fajo de billetes capaz de representarlas. En suma, tampoco los billetes de banco plantean —en las condiciones experimentales que nos hemos propuesto— ningún misterio especial, aunque sí parecen abrir la posibilidad de que la instancia que ejerza de banco central pueda tener ciertos márgenes para realizar políticas económicas, emitiendo, por ejemplo, más billetes de los que puede respaldar con metales preciosos. Hasta los años setenta, los billetes de banco en España todavía tenían una inscripción en la que se leía: «el banco de España *pagará al portador* 1.000 pesetas», lo que suponía un recordatorio de que esos billetes no representaban, en el fondo, más que una mercancía como cualquier otra, la

> cual, en el marco de nuestras condiciones experimentales, obtendría su valor como cualquier otra mercancía, es decir, en virtud de la cantidad de trabajo abstracto y socialmente necesario cristalizada en ella. El abandono del patrón oro en los años treinta y el desprendimiento de la referencia al oro por parte del dólar durante la legislatura de Nixon podría parecer que cambió sustancialmente la naturaleza del problema del dinero. Sin embargo, tampoco es así y, desde luego, no supone en absoluto una objeción fatal al modo como plantea Marx la cuestión del dinero. En efecto, aunque los dólares y el resto de las monedas hayan dejado de tener un respaldo en oro (o en mercancía concreta alguna) siguen perfectamente pudiendo desempeñar la función que Marx asigna a la «forma general de valor» o «forma de dinero». Basta con tener la certidumbre de que todo el mundo va a aceptar esos papeles a cambio de sus mercancías para que haya ya algo con lo que *expresar* el valor de las mercancías de una forma, como acabamos de decir, simple, unitaria y completa. Ahora bien, resulta evidente que, de este modo, lo que realmente expresaría el valor de las mercancías no serían tanto los papeles mismos como *todas las mercancías de cualquier tipo* que se podrían comprar con esos mismos papeles. En cualquier caso, lo relevante es que, en las condiciones que estamos planteando, vender cinco lechos por una libra de oro y luego comprar una casa, con arreglo a la ley del valor no puede querer decir otra cosa que el hecho de que los cinco lechos, la libra de oro y la casa son cantidades equivalentes de gelatina de trabajo humano indiferenciado (digamos, por ejemplo, que 520 horas de trabajo social).

En todo caso, hay que destacar que la presencia de dinero para facilitar el intercambio de mercancías en nada modifica los resultados teóricos obtenidos hasta aquí: a saber, que a partir de los presupuestos puestos en juego en la Sección 1.ª de *El capital* (una sociedad de individuos libres, iguales y dueños de sí mismos, propietarios de su propia persona y, *por lo tanto*, de lo que consigan arrancar a la naturaleza mediante el trabajo de sus cuerpos o la pericia de sus manos), cabe establecer que en el mercado rige la ley de intercambio de equivalentes de trabajo y que, en consecuencia, es imposible enriquecerse con el trabajo ajeno de un modo generalizado.

6.9. El mundo de la circulación simple de mercancías en condiciones de mercado generalizado. Individuos propietarios en un mercado generalizado

Cuando el sistema de relaciones sociales que entra en juego es el enunciado mediante los principios de libertad, igualdad y propiedad, puede establecerse que lo que se pone de manifiesto en los movimientos reales de ese «mercado de laboratorio» son las determinaciones que Marx localizó en la *idea pura* de mercancía.

Hasta el momento, Marx se mueve en un terreno en el que *no hay razones* para pensar que «propiedad sobre los productos del trabajo» pueda no significar «propiedad sobre los productos del trabajo propio». Mientras no se abandone este plano en el que venimos viendo a Marx desenvolverse, el lugar donde podrá ponerse de manifiesto el *valor* será, en efecto, un mercado, aunque, eso sí, *mientras no se abandone el plano de discurso en el que se encuentra Marx de momento, sigue pendiente la cuestión de si ese mecanismo de intercambio que el capitalismo consiste en generalizar merece o no, sin mayor matización, el nombre de* «*mercado*».

Un mercado (según su idea) es, tal como venimos insistiendo, el sitio donde concurren *propietarios de mercancías* que se reconocen todos entre sí como sujetos libres e iguales para intercambiarlas. Marx comienza, pues, con la siguiente evidencia:

> Las mercancías no pueden ir por sí solas al mercado ni intercambiarse ellas mismas. Tenemos, pues, que volver la mirada hacia sus custodios, los *poseedores de mercancías*. Las mercancías son cosas y, por tanto, no oponen resistencia al hombre. (…) Para vincular esas cosas entre sí como mercancías, los custodios de las mismas deben relacionarse mutuamente como *personas* cuya *voluntad* reside en dichos objetos, de tal suerte que el uno, solo con acuerdo de la voluntad del otro, o sea, mediante un acto voluntario común a ambos, va a apropiarse de la mercancía ajena al enajenar la propia. Los dos, por consiguiente, deben reconocerse uno al otro como *propietarios privados.* Esta *relación jurídica*, cuya forma es el contrato —legalmente formulado o no— es una *relación entre*

voluntades en la que se refleja la relación económica. El *contenido* de tal *relación jurídica* o *entre voluntades* queda *dado* por la relación económica misma[35].

Habrá que volver sobre este punto más adelante, muy especialmente sobre la diferencia entre la «forma» del intercambio (a la que se identifica como relación jurídica) y su contenido (determinado o «dado» por la relación económica)[36]. De momento, basta con llamar la atención sobre el hecho de que, en la idea misma de mercado, Marx introduce, como único *contenido* de esa *relación jurídica*, la relación económica que establecen entre sí *propietarios privados iguales*, dueños de las mercancías que ellos mismos han producido y dispuestos a intercambiarlas libremente en el mercado (ya que, por un lado, esas mercancías, al ser meras *cosas*, no le oponen ninguna resistencia a su propietario y, por otro, los demás poseedores de mercancías no le pueden imponer ninguna coacción). En todo caso, de momento (mientras no se introduzca alguna razón por la que «propiedad sobre los productos del trabajo» pueda significar de un modo sistemático «propiedad sobre los productos del trabajo ajeno», o bien se introduzca alguna razón por la que deba reconocerse a alguien el derecho a reclamar como propia la contribución de la naturaleza) el concepto de propiedad no incorpora más que esos elementos que, por decirlo así, se justifican por sí mismos: es propiedad de cada uno tanto su propia persona como aquellas cosas que, mediante el trabajo de su cuerpo y las operaciones de sus manos, consiga arrancar a la naturaleza.

Pues bien, bajo estas condiciones, la proporción cuantitativa del intercambio entre mercancías podría quizá ser fortuita si, por ejemplo, se produce de un modo generalizado para el consumo propio y solo se intercambia como mercancía aquello que, por cualquier motivo, le resulte innecesario o sobrante a cada productor individual. Aquí, siendo enteramente fortuita la cantidad de cada tipo de mercancía que aparecería en el mercado, no podría sino serlo también la

35 MEGA, II, 6, pp. 113-114.

36 Cf. 7.11. «Relación jurídica y relación económica» y capítulo 8 «Apropiación mercantil y apropiación capitalista».

proporción cuantitativa de su intercambio. Sin embargo, la cosa es bien distinta si *toda* la riqueza aparece bajo la forma de mercancía. En efecto, si, *en el momento mismo de la producción*, se tiene *de un modo generalizado* la vista puesta en el mercado (es decir, cuando lo que se produce se produce ya precisamente como mercancía), entonces producir implica producir un valor de uso para otro, es decir, para *cualquier* otro y, por lo tanto, *cualquier* valor de uso.

En estas condiciones en las que no se debe suponer a nadie vinculado inamoviblemente a ningún sector particular de la producción (es decir, en las que, en principio, a cada uno le es del todo indiferente producir una cosa u otra y tiene derecho a dedicarse a lo que considere que más le conviene), lo que verdaderamente se intentará producir en cada caso no es sino *la proporción de cambio más ventajosa* posible con las demás mercancías. Si los productores de mercancías concurren al mercado como *poseedores de los resultados de su trabajo* (es decir, si a los que concurren al mercado lo que les cuesta producir sus mercancías es precisamente *tiempo de trabajo*), cabe suponer que con la venta de sus productos intentarán no solo «cubrir gastos» (es decir, conseguir un pago por las materias primas y los medios de producción empleados en el proceso de producción), sino también obtener una compensación (la mayor posible) por el trabajo nuevo invertido en la elaboración del producto. En este sentido, a la idea de mercado le corresponde que todos intenten conseguir, con el mínimo *esfuerzo* individual, la máxima cantidad posible de productos ajenos. *Sin embargo, al encontrarse todos en la misma situación y tener todos los mismos derechos, nadie conseguirá aprovecharse del trabajo ajeno.* En las condiciones propuestas, nunca podría suponer una situación de equilibrio aquella en la que hubiera un sector en el que mucho trabajo individual se intercambiara por poco trabajo de otros sectores. Dado que (a partir de los supuestos introducidos) recae en los productores directos la posible decisión de dedicarse a producir otra cosa, hemos de suponer que en ese caso se produciría un movimiento de trabajadores entre sectores. No se trata en absoluto de que en un mercado (ni siquiera en un mercado estrictamente según su idea) las mercancías se intercambien siempre *de hecho* en cantidades proporcionales al trabajo que requiere producirlas.

> Por el contrario, Marx sostiene que «en la forma misma del precio está implícita la posibilidad de una incongruencia cuantitativa entre el precio y la magnitud del valor, o de una divergencia entre los precios y la magnitud de valor. No se trata, en modo alguno, de un defecto de esa forma, sino que al contrario, es eso lo que la adecua a un modo de producción en el cual la norma solo puede imponerse como ley promedial que, en medio de la carencia de normas, actúa ciegamente»[37].

De lo que se trata es de que, según el sistema de relaciones sociales que definen la idea de mercado, lo que les «cuesta» producir mercancías a los agentes que en cada caso pueden decidir dedicarse a otra cosa es precisamente *tiempo de trabajo* y, por lo tanto, resulta que cualquier proporción a la que se intercambien las mercancías diferente a la igualación en algún sentido de las cantidades de trabajo (necesario para producirlas) no puede implicar una situación de equilibrio.

Esta ley, a la que nos hemos referido como «*ley de intercambio de equivalentes*», nos obliga al mismo tiempo a plantear una especie de teorema que regiría escondido en todo lo dicho en la Sección 1.ª. Se trata de una evidencia muy mimada por el mundo ideológico que ha acompañado siempre a la sociedad capitalista, aunque nunca se acaba de entender por qué los resultados de su aplicación son entonces tan absurdamente alejados de lo que sería esperable. En un universo teórico regido por la ley del valor (tal y como el que nosotros hemos construido aquí) *nadie podría (al menos a la larga) enriquecerse con el trabajo ajeno* (ya que no es posible tener acceso a los productos del trabajo ajeno sin enajenar una parte *equivalente* del trabajo propio). Alguien podrá ser más rico que otro, desde luego, pero siempre porque haya trabajado más. O bien, lo que en cierta forma es lo mismo, porque haya *ahorrado* más, vendiendo más de lo que compra y consume, acumulando productos de su propio trabajo o del trabajo de sus abuelos o tatarabuelos (el cual habría pasado a sus manos por «herencia», una instancia que, bien es cierto, nos acabamos de sacar aquí de la manga).

---

37 *Ibid.*, p. 128.

Ahora bien, lo que no puede ser nunca olvidado es que la condición en la que se ha realizado el experimento teórico de poner en juego la famosa «teoría del valor» implica el *presupuesto de una sociedad de productores independientes* que intercambian sus productos de forma *generalizada*. Esta sociedad, la verdad, no es ni siquiera una anómala excepción. En realidad, sería muy absurdo que pudiera llegar a darse alguna vez. Lo que la historia nos ha mostrado es que ahí donde encontramos productores independientes, el mercado es algo más bien periférico o anecdótico (como ocurre, por ejemplo, en las comunidades indígenas, cuando llevan al «mercado de los domingos» los excedentes de su subsistencia). Y ahí donde encontramos un mercado generalizado, ahí donde encontramos una sociedad que respira a través del mercado por todos los poros de su piel, ¿realmente se tratará, entonces, de una sociedad de «productores independientes»?

Pronto vamos a tener ocasión de reflexionar largo y tendido sobre estas cuestiones. Por el momento, conviene resaltar la paradoja en la que hemos estado moviéndonos, advirtiendo que respecto al friso que presidía la entrada al ágora *mercantil* de la sociedad moderna, «libertad, igualdad, propiedad», no puede caber duda sobre lo que el término «propiedad» significa: se trata del *derecho de propiedad sobre los productos del trabajo propio*.

Otra cosa, por supuesto, es que la sociedad moderna consista en lo que dice consistir.

Capítulo 7
El plusvalor

7.1. El dinero en cuanto dinero y el dinero en cuanto capital

Concluido el marco teórico de la Sección 1.ª, la situación puede resumirse en una ley (la ley de intercambio de equivalentes de trabajo), un teorema (es imposible enriquecerse con el trabajo ajeno) y un presupuesto (una sociedad de propietarios independientes libres e iguales para los que el derecho de propiedad proviene exclusivamente de su propio trabajo).

Conviene insistir en que este resultado se ha obtenido mediante el mero análisis del concepto moderno de mercancía y de las determinaciones que le corresponden de un modo necesario. En efecto, el concepto de mercancía remite automáticamente al de mercado y este a la idea de un espacio en el que se encuentran sujetos *libres,* jurídicamente *iguales* y *propietarios* de las mercancías que intercambian. Así pues, los conceptos de libertad, igualdad y propiedad, pilares sobre los que la sociedad moderna se pretende constituida, definen las coordenadas de ese «vacío galileano» en el que se han desarrollado todos los experimentos teóricos que se han ido realizando al hilo del comentario de la Sección 1.ª.

De este modo, hemos llegado a la conclusión de que, tirando del hilo de esos conceptos hasta el final, lo más lejos que se puede llegar por la vía de la deducción es, como decimos, al teorema de la imposibilidad de enriquecerse de un modo sistemático a base de trabajo ajeno. En efecto, en el «vacío galileano» en el que se mueve la Sección 1.ª, el intercambio de una mercancía por otra (proceso al que podemos designar como M-M') responde al intercambio de cantidades equivalentes de trabajo.

En las condiciones de laboratorio descritas, resulta evidente que nadie podrá (al menos de un modo generalizado) enriquecerse con el trabajo ajeno, ya que no es posible tener acceso a los productos del trabajo ajeno sin enajenar una cantidad equivalente de productos del trabajo propio. Nadie conseguirá aprovecharse de nadie de un modo sistemático y, por lo tanto, no será posible enriquecerse por medio del intercambio.

Sin duda, eso es algo que siempre podría ocurrir de un modo más o menos accidental (por ejemplo, mediante la estafa) o durante un corto espacio de tiempo (por ejemplo, si alguien descubre un sector que, por exceso de demanda, resulta extraordinariamente rentable; pero eso solo es posible hasta que los demás productores lo sepan y algunos decidan dedicarse también a eso mismo). Sin embargo, estas cuestiones o bien no son constitutivas de la lógica de producción e intercambio que Marx trata de analizar, o bien esta lógica impone precisamente su supresión. Por lo tanto, podemos decir que, por lo que corresponde a la lógica en cuestión, no es posible, de un modo generalizado, obtener en la circulación una suma de valor mayor a la volcada en ella.

En nada queda esto modificado, como hemos dicho ya, por la introducción del dinero como medio de circulación. En efecto, a este respecto, en nada se diferencia el intercambio de una mercancía por otra equivalente (M-M') del intercambio de una mercancía por dinero (M-D) y, a su vez, del intercambio de ese dinero por otra mercancía equivalente (D-M). Por lo tanto, lo que hemos dicho para el ciclo M-M', debe valer igual cuando el intercambio de los productos del trabajo cobra la forma M-D-M'.

Sin embargo, la Sección 2.ª de *El capital* (que significativamente lleva por título «La *transformación* del dinero en capital»), comienza con una distinción crucial sobre la que habrá que preguntarse en qué sentido *transforma* lo planteado hasta ahora a propósito del dinero y, por lo tanto, del intercambio.

> *El dinero en cuanto dinero* y *el dinero en cuanto capital* solo se distinguen, en un principio, por su *distinta forma de circulación*. La forma directa de la circulación mercantil es M-D-M', conversión de la mercancía en dinero y reconversión de este en aquella, *vender*

> *para comprar*. Paralelamente a esta forma nos encontramos, empero, con una segunda, *específicamente distinta (sn)* de ella: la forma D-M-D', conversión de dinero en mercancía y reconversión de mercancía en dinero, *comprar para vender*[1].

A partir de lo planteado hasta aquí, estaríamos obligados a decir que el segundo ciclo solo es posible de un modo enteramente accidental y, en todo caso, solo posible por cuestiones ajenas a la propia lógica que, en principio, estamos analizando, a saber, la lógica del intercambio de los resultados del trabajo propio entre propietarios libres e iguales. En efecto, el ciclo M-D-M', rigiendo la ley del valor, se explicaba porque M y M' eran mercancías distintas con valores *de uso* diferentes. Es de lo más razonable que una persona que vende pan obtenga dinero a cambio, y compre con él, por ejemplo, huevos, pues su objetivo es precisamente el valor de uso de los huevos (aparte, por supuesto, de que no le timen en la transacción de los valores de cambio, es decir, que se respete la ley del valor). Sin embargo, el dinero es una mercancía respecto a la cual constantemente se prescinde de su valor de uso, una mercancía respecto a la que no interesa más que en tanto valor de cambio. Por lo tanto, el «interés» del ciclo D-M-D' no se puede explicar por la distinta *cualidad* del punto de partida y de llegada. Así pues, en el ciclo D-M-D', o bien D' es mayor que D, o bien indica un intercambio que no puede interesarle a nadie.

Nada de lo planteado hasta aquí por Marx podría llevar a pensar que el ciclo D-M-D' pudiese resultar interesante de un modo generalizado ya que, por principio, nada hace pensar que la segunda cantidad de dinero (resultado de la venta de la mercancía que se compró al principio) pudiese ser sistemáticamente mayor a la primera (la que se empleó para comprar la mercancía). El resultado alcanzado por Marx en la Sección 1.ª era el siguiente: en el ciclo M-D-M', ambas mercancías debían ser *distintas* (nadie vende algo para volver a comprar exactamente lo mismo), pero *equivalentes*, de tal modo que si alguien intentase vender de nuevo la segunda mercancía, todo hacía pensar que obtendría por ella un valor equivalente al que

1 *Ibid.*, p. 165.

entregó. Es decir, se puede prolongar un poco el ciclo y convertirlo en M-D-M'-D'; también podemos, si queremos, olvidarnos de que la primera suma de dinero se obtuvo de la venta de las mercancías del primer tipo y colocarnos directamente en el momento del proceso de intercambio en el que el vendedor ha alcanzado su meta y, con los resultados de su trabajo ya convertidos en dinero, ocupa ahora la posición de comprador, es decir, podemos fijarnos solo en la parte del proceso representado por D-M-D'; pero a partir de las coordenadas puestas en juego por Marx en la Sección 1.ª, no tenemos ningún motivo para suponer que ambas cantidades de dinero puedan ser distintas y, por lo tanto, no podemos de ninguna forma *deducir* que el ciclo que empieza directamente con D (y, sin embargo, no concluye en D-M, es decir, con el consumo de la mercancía que se compró) pueda resultar en absoluto interesante de un modo generalizado. Dicho de otro modo, desarrollando lo que se planteó en la Sección 1.ª, podríamos sin duda prolongar el esquema de intercambio para convertirlo en M-D-M'-D'-M"-D"…, pero de ningún modo, por mucho que prolongásemos la serie, se volvería de repente interesante *comprar para vender*, es decir, volcar en la circulación una determinada suma de dinero con la inútil esperanza de conseguir, mediante una compra y una venta, una suma de dinero mayor —insistamos en que a diferencia del ciclo M-D-M' (en el que los extremos pueden ser *equivalentes,* ya que el intercambio cobra sentido por tratarse de mercancías *diferentes*), en el ciclo D-M-D' es sencillamente imposible que los extremos difieran en absoluto a no ser que lo hagan cuantitativamente, es decir, su *equivalencia* los convertiría sin más en idénticos o, lo que es lo mismo, su *diferencia* solo puede consistir en una diferencia de valor (ya que en los dos extremos se trata de *la misma* mercancía, a saber, dinero).

Nos interesa ante todo destacar que no es posible de ningún modo *deducir* el ciclo específicamente capitalista de nada de lo puesto en juego por Marx en la Sección 1.ª. Por más que se intentase llevar *hasta sus últimas consecuencias* todo lo expuesto por Marx en los tres primeros capítulos, jamás se podría deducir, precisamente, otra cosa distinta a que en el mercado nadie puede, en principio, apropiarse del trabajo ajeno sin entregar a cambio un equivalente. De este modo, en absoluto

es suficiente profundizar en la idea de mercancía para lograr que resulte teóricamente posible la *transformación* del dinero en capital.

A partir de las condiciones puestas en juego en la Sección 1.ª solo podemos, en rigor, *deducir* que ese ciclo que comienza *adelantando* dinero y termina *recuperándolo* (D-M-D'), o bien no le puede interesar a nadie (si ambas cantidades de dinero son idénticas), o bien no es posible de un modo generalizado (ya que la suerte de conseguir vender por encima del valor, la desgracia de tener que vender por debajo, el robo y la estafa, resultan, por un lado, elementos accidentales o ajenos a la lógica que Marx trata de analizar y, por otro, en las coordenadas planteadas hasta aquí*, agotan las posibilidades* de conseguir que las cantidades de dinero representadas en los extremos sean diferentes). Sin embargo, la Sección 2.ª (y a partir de ella todo *El capital*) queda muy lejos de poder ignorar ese ciclo, por la sencilla razón de que no solo es el ciclo que opera de un modo generalizado en aquellas sociedades en las que *de hecho* la riqueza se presenta como una enorme concentración de mercancías (a saber, las sociedades capitalistas), sino que es precisamente el ciclo *constitutivo* del dinero como *capital*.

> El dinero que en su movimiento se ajusta a ese último tipo de circulación, se transforma en capital, *deviene* capital y *es* ya, conforme a su determinación, capital[2].

Nos encontramos, pues, con que el ciclo en el que se vuelca dinero en la circulación para recuperar una suma de dinero mayor no solo está presente de un modo generalizado en las sociedades capitalistas, sino que es precisamente el elemento definitorio del capital mismo.

> El valor adelantado originariamente no solo, pues, se conserva en la circulación, sino que en ella *modifica* su *magnitud de valor*, adiciona un *plusvalor* o se *valoriza*. Y este movimiento lo *transforma* en *capital*[3].

---

2 MEGA, II, 6, pp. 165-166.

3 *Ibid.*, p. 169.

7.2. Un enigma en apariencia irresoluble

A partir de lo expuesto hasta aquí, debe resultar fácil comprender por qué Marx se niega a admitir que el plusvalor (esa diferencia de valor que caracteriza al ciclo específicamente capitalista) pueda *generarse en el terreno de la circulación*. En este terreno, siempre se puede intentar vender las mercancías propias, por ejemplo, 10% por encima de su valor. Sin embargo, solo pueden ocurrir tres cosas: o bien que todo el mundo lo consiga (en cuyo caso solo variaría el valor *nominal* de las mercancías, ya que sus relaciones mutuas de cambio, sus precios relativos, se mantendrían inalterados), o bien que solo lo consigan algunos debido, por ejemplo, a un exceso de demanda o carencia de oferta de mercancías de un tipo determinado (en cuyo caso se trataría de una situación transitoria, pues cuando el sistema de producción mismo se basa en la búsqueda de la proporción de cambio más ventajosa, debe suponerse que acudirán nuevos productores a esos sectores excepcionalmente privilegiados), o bien que no lo consiga nadie (en cuyo caso, evidentemente, tampoco el terreno de la circulación podría explicar por sí mismo el ciclo que Marx trata de analizar). En efecto, el intercambio de mercancías produce, si se hace abstracción de todas las posibles interferencias, un *intercambio de equivalentes*[4].

> Si se intercambian mercancías, o mercancías y dinero, de valor de cambio igual, y por lo tanto *equivalentes*, es obvio que nadie saca más valor de la circulación que el que arrojó en ella. No tiene lugar, pues, ninguna formación de plusvalor[5].

En efecto, para que cualquier transacción se realice efectivamente es necesario que *ambas partes* se hayan puesto de acuerdo sobre la *equivalencia* de los términos del intercambio (pues, en caso contrario, siendo todos sujetos libres, quien se sintiese perjudicado perfectamente podría no acceder a realizarlo).

4 *Ibid.*, p. 175.
5 *Ibid.*, p. 177.

Tampoco se arregla nada si, abandonando la esfera de la circulación, buscamos el secreto del plusvalor en el terreno de la producción: al menos no se arregla nada si este terreno de la producción lo imaginamos *según los parámetros que hemos presupuesto en la Sección 1.ª*. Sí es cierto que, en esos parámetros, era muy posible enriquecerse: produciendo más y ahorrando mucho. Pero esto significa, en definitiva, *trabajar más*. Y este procedimiento es, precisamente, *a lo que no se refiere el esquema D-M-D'*. Lo que este ciclo representa es, por el contrario, la posibilidad de, *sin más trabajo que el de adelantar determinada cantidad de riqueza* (bajo la forma de dinero), conseguir obtener una cantidad de riqueza mayor que la adelantada. Esto no es posible como resultado de la mera circulación, *pero tampoco lo es como resultado de la producción en unas condiciones en las que cada participante pueda reclamar para sí una parte del producto social proporcional al trabajo aportado por él* (o lo que es lo mismo, en unas condiciones en las que siempre pueda cambiar de tarea cuando considere que la venta de *los productos de su* trabajo no le reporta la proporción de cambio más ventajosa posible). En efecto, si cada productor, poseedor de los *resultados* de su propio trabajo, no estuviera dispuesto a entregarlos más que a cambio de un equivalente, entonces resultaría imposible obtener en el proceso de producción y circulación una masa de *valor* mayor a la introducida.

7.3. Continuidad entre la Sección 1.ª y la 2.ª: la fuerza de trabajo como mercancía

Siguiendo el orden de *El capital,* resulta que el ciclo M-D-M' se transforma en D-M-D', que, en principio, parece su contrario directo. No es exagerado afirmar que en este punto se encuentra la fuente de casi todos los malentendidos que dan al traste con una interpretación correcta del orden interno de *El capital*. Todavía no sabemos qué nos autoriza a pasar de un ciclo al otro. Pero, en cualquier caso, se puede ya observar que el segundo parece implicar la *negación* del primero. No es extraño, pues, que la lógica dialéctica resultara aquí una tentación tan irresistible.

Sin embargo, aunque una lógica dialéctica resaltaba el aspecto de ruptura, también marcaba la continuidad, pues, al fin y al cabo, seguía concibiéndose un despliegue lógico (dialéctico) que llevaría de M-D-M' a D-M-D'.

Había, además, otro motivo de peso para que la tradición marxista se inclinara a resaltar la continuidad (por problemática que fuese) entre los ciclos. Y este no era otro sino el propio empeño que pone Marx por deducir el concepto de plusvalor sin presuponer violación alguna de la ley del valor. En realidad, es muy importante que el concepto de plusvalor se deje pensar sin presuponer una violación de la ley del valor, porque, como se verá más adelante, de eso depende uno de los mitos fundamentales que la sociedad moderna se cuenta a sí misma. De ello depende, nada menos, el que la sociedad moderna pueda, tan espontáneamente, reivindicar como suyos los principios del mercado. Otra cosa muy distinta, por supuesto, es que ello sea suficiente para comprender en qué consiste el capitalismo. Eso sería tanto como dar por bueno el principal de sus mitos.

Así pues, Marx deduce —con una especie de sarcástica elegancia— el concepto de plusvalor como si este surgiera de las entrañas mismas del ciclo M-D-M', el cual, por lo visto, habría guardado en su interior la realidad del capitalismo como una de sus «ocultas potencialidades» (según la expresión que luego —como se verá— consagrará Engels para toda la tradición marxista). En ese sentido, el capitalismo surgiría de una *generalización* de las leyes del mercado (lo que explicaría a su vez que en la sociedad capitalista «toda la riqueza apareciera como mercancía»). Y si esto fuese así, el concepto de plusvalor vendría implicado en el concepto de valor, siempre y cuando se llevara este a sus últimas consecuencias. Y la Sección 2.ª del Libro I vendría a sacar a la luz las potencialidades ocultas de lo ya puesto en juego en la 1.ª.

Esta posible interpretación no es, desde luego, la única, como ya se comprobará. Pero si Marx parece a veces regodearse en ella es porque al mismo tiempo necesita explicar la facilidad con la que el capitalismo se viste, sin más, con los ropajes del mercado.

Es vital, en efecto, que el capitalismo pueda explicarse sin presuponer ninguna violación de la ley del intercambio de equivalentes,

es decir, que pueda explicarse el plusvalor sin tener que presuponer que hay algo así como una estafa o un abuso mercantil. Esto es tanto como decir que el capitalismo ni entra ni necesita entrar en colisión con las leyes del mercado. Eso tampoco implica —repárese bien— que se pueda deducir de ellas. Pese a que gran parte de la tradición marxista así lo pensó, veremos más tarde por qué no es así. Pero primero es importante explicar por qué el capitalismo parece tan compatible con las leyes del mercado, es decir, con la ley del valor.

Para ello es preciso deducir la posibilidad del ciclo D-M-D' (siendo D'>D) presuponiendo que en todo momento se intercambian cantidades de trabajo equivalentes, es decir, que en todo momento se respeta la ley del valor. Por supuesto que esto no quiere decir que no pueda, en la práctica, violarse esa ley circunstancialmente, sino que, precisamente, a Marx le interesa mostrar que el plusvalor no consiste en esa violación; que no se trata de un robo o una estafa, o de que, por algún motivo, la clase capitalista logre sistemáticamente vender las cosas «por encima de su valor».

Ahora bien, desde el punto de vista de los principios puestos en juego en el análisis del ciclo M-D-M', ¿qué significa el ciclo D-M-D'? En el ciclo M-D-M' interesaba intercambiar equivalentes por el diferente valor de uso de M y M'. En el ciclo D-M-D' el único interés tiene que ser el incremento de valor que hay entre D y D'. ¿Pero cómo pensar este incremento sin violar la ley de intercambio de equivalentes? Si en todo momento se intercambian equivalentes, el incremento, por definición, no puede surgir del intercambio. Y, aparte de intercambiarla, ¿qué otra cosa se puede hacer con una mercancía, sino, precisamente, *usarla*? No obstante, ¿qué es eso de llegar al mercado con dinero, comprar una mercancía, *usarla* (que es lo único que se puede hacer con una mercancía aparte de comprarla y venderla), volverla a vender… y obtener en el mercado más dinero del que costó? El problema parece a simple vista irresoluble sin violar la ley del valor. Las mercancías usadas (a no ser que hayan sido usadas por el faraón Ramsés II, pero entonces ya no se trata de «mercancías», sino de piezas «únicas», de antigüedades) no aumentan de valor. Al contrario, el uso es como si desgastara su valor de cambio, como si fuera restando unidades de

las horas de trabajo socialmente necesario cristalizado en ellas (y así es, en efecto, pues, por ejemplo, para que una lavadora usada funcione como una nueva es preciso invertir horas de trabajo socialmente necesario en su reparación).

Aparentemente, pues, el ciclo D-M-D' debería ser siempre tal que D' fuera menor que D. El razonamiento de Marx (y la tradición marxista siempre puso mucho empeño en seguirle aquí con detalle, descuidando, en cambio, otros razonamientos que en otras partes de su obra confluían con este) procede de la siguiente manera: mientras se cumpliera la ley del valor, D' siempre sería menor que D, con lo cual, a nadie podría interesarle (¡en la sociedad capitalista!) un ciclo de este tipo… *a no ser que sea posible encontrar una mercancía que al ser usada aumente de valor*.

Puesto que el valor no es sino «trabajo cristalizado», esa mercancía solo puede ser una mercancía cuyo *uso* sea, a su vez, trabajo. Y esta mercancía es, en efecto, la *fuerza de trabajo*. El poseedor de esta peculiar mercancía es un hombre con fuerza o capacidad para trabajar, pero que, al tiempo, carece de medios de producción para fabricar sus propias mercancías. Un hombre que, como vimos, aparece de pronto en el mercado de forma masiva por motivos bien específicos. Aparece en el mercado, como dice Marx, no llevando encima más que su pellejo, sin mercancía alguna para vender (puesto que carece de medios para producirla), con las manos en los bolsillos, en busca de mercancías para sobrevivir, pero que, de todos modos, tampoco puede comprar (ya que, con arreglo a la ley del valor, es imposible obtener dinero más que enajenando el trabajo invertido en fabricar mercancías, y nuestro hombre, precisamente, no ha podido fabricar ninguna). Aparece en el mercado, así pues, sin nada que vender y sin posibilidad alguna de comprar, hasta que se produce un encuentro casual con el «hombre de los escudos», aquel que, por algún motivo también muy específico, se estrena en el mercado llevando dinero (en lugar de —como sería de esperar de productores independientes— mercancías para vender). El «hombre de los escudos» hace caer a nuestro futuro «proletario» en la cuenta de que, en realidad, la fuerza de esas manos que él lleva en el bolsillo sí que es una mercancía muy demandada. Y de este modo, tras el consiguiente

regateo «sindical», estos dos hombres libres e iguales, acuerdan intercambiar sus respectivas mercancías: el dinero y la fuerza de trabajo.

Lo que se compra al adquirir la mercancía «fuerza de trabajo» es la disposición del obrero a trabajar para otro y, por lo tanto, el derecho por parte del comprador a utilizar *como si fuese propia* esa capacidad de trabajo. Lo que vende el obrero, pues, no son los resultados de su trabajo, sino su propia capacidad para trabajar —y, con ella, la propiedad desde el origen (y, por lo tanto, el derecho a la venta) de los resultados de dicho trabajo—. Así pues, en el intercambio de esa peculiar *mercancía*, lejos de que cada uno venda los productos de su trabajo, lo que se vende es precisamente *la renuncia previa a dichos productos*, es decir, lo que se vende es la *renuncia* por parte de los productores *a reclamar para sí ningún derecho sobre los resultados del trabajo propio.* De este modo, quien aparece en el mercado con dinero puede lograr algo idéntico a trabajar muchísimo sin que, sin embargo, eso le cueste ya ningún trabajo. En efecto, lo que descubre el «hombre de los escudos» al toparse con esa peculiar mercancía es la posibilidad de que, a partir de ese momento, «trabajar» ya solo le cueste dinero.

Por supuesto que esto no quiere decir que el capitalista compre al obrero en persona, ni nada parecido. Ha comprado una mercancía de la que este es poseedor, su capacidad para trabajar. No se ha instituido ninguna suerte de esclavismo. Ambos sujetos han firmado un contrato de compraventa como otro cualquiera. Por ejemplo, el capitalista ha comprado la fuerza de trabajo del obrero por una jornada laboral. Claro que eso no le da derecho a vejarle, violarle o exigirle que durante esas 24 horas se hinque de rodillas a su paso.

Para entender bien este asunto (pues lo que viene a continuación lo imaginamos bastante bien, pero no, precisamente, en las condiciones mercantiles *puras* que nos hemos impuesto), tenemos que obligarnos a nosotros mismos a razonar estrictamente en los términos de la teoría del valor (poniendo entre paréntesis no solo los mil abusos y estafas que pueden darse en la realidad, sino también todas las interferencias sindicales y estatales que podamos superponer). A lo que el capitalista tiene derecho es, obviamente, a *usar* la mercancía que ha comprado. Y usar la fuerza de trabajo

es *ponerla a trabajar*. En principio, con arreglo meramente a la ley del valor, tendría derecho a ponerla a trabajar durante 24 horas, igual que uno puede usar su televisor manteniéndolo encendido día y noche para no molestarse en reactivarlo al día siguiente. Lo que pasa es que, igual que un televisor que nunca se apagase se estropearía más rápidamente, por lo que conviene plegarse a su manual de instrucciones, la fuerza de trabajo, por su parte, también tiene una especie de manual de instrucciones de uso y también tiene su forma de estropearse. La fuerza de trabajo se estropea a su manera, haciendo que sus habituales poseedores, los obreros, monten una huelga o se queden dormidos sobre su lugar de trabajo, provocando todo tipo de desastres. De modo que el capitalista se conforma con utilizar la fuerza de trabajo procurando no «recalentarla», usándola tan solo 8 horas, o 12, o 14, según la coyuntura histórica del momento.

Ahora bien, se entenderá mejor eso de que el capitalista que ha contratado una jornada laboral ha comprado el derecho a usar la fuerza de trabajo durante 24 horas si se atiende a la manera en que se determina el valor de la fuerza de trabajo. Y en este punto, de nuevo, es preciso que nos obliguemos a nosotros mismos a razonar estrictamente tomando como instrumento la ley del valor. Así, pues, la cosa no puede esconder ningún misterio: la fuerza de trabajo tiene que ser una mercancía como cualquier otra y su valor se determina de la misma forma que el de cualquier mercancía. El valor de una mercancía remite a la *cantidad de trabajo social cristalizado en ella*. Y lo mismo rige, en efecto, en el caso de la fuerza de trabajo.

El obrero llegó al mercado creyendo no ser poseedor de ninguna mercancía. Pero una vez que ha caído en la cuenta de que la fuerza de sus brazos es una mercancía demandada ¿con qué argumentos regateará en el mercado? Igual que el vendedor de jerséis comenzaba por aludir a sus costos de producción, el obrero explicará que, para que sus brazos tengan las fuerzas demandadas, ha sido preciso pagar unos costos muy determinados. Ha sido preciso, por ejemplo, pagar un filete, un café, un vaso de leche, en fin, toda una cesta de la compra. Ha sido preciso pagar una factura de alquiler de un piso en el que guarecerse, y, así sucesivamente, hasta que quizá en algún momento el obrero intente argumentar que es imposible

no suicidarse sin televisión, por lo que, entre los costos de producción de la fuerza de trabajo hay que contar con un porcentaje de las letras de este. Como los obreros suelen ser gente tozudamente empeñada en alimentar a sus hijos (incluso antes que a ellos mismos), el obrero podría argumentar que el pan de sus hijos entra también entre los costos de producción de su fuerza de trabajo. En algunas coyunturas históricas este regateo ha arrojado, sin duda, resultados muy distintos que en otras. Ahora bien, la cesta de la compra en cuestión, los «medios estrictamente necesarios para la subsistencia del obrero», está compuesta de mercancías que ha costado trabajo producirlas, es decir, que cristalizan una determinada cantidad de trabajo socialmente necesario, cantidad que es, precisamente, la que determina su *valor*. El valor de la cesta de la compra será, por tanto, lo que determinará el valor de la fuerza de trabajo. Si el obrero tiene que comprar pan, tendrá que pagar la cantidad de trabajo socialmente necesario contenida en ese pan. De lo contrario, desfallecerá de hambre y no será poseedor de la preciada mercancía en cuestión, su fuerza de trabajo. Así pues, el *valor de la fuerza de trabajo* (por una jornada laboral) será la cantidad de trabajo socialmente necesaria cristalizada en los productos que son necesarios para mantener vivo y con fuerza a un obrero durante una jornada laboral.

El valor de esa mercancía que venden los obreros dependerá, pues, de las horas que la sociedad ha tenido que trabajar para mantenerle vivo ese día (pues esas serán las horas que el obrero tendrá que pagar si no quiere morirse de hambre o de frío durante esa jornada).

7.4. Primera aproximación al concepto de plusvalor

Para obtener un primer acercamiento al concepto de plusvalor, basta con observar que tenemos aquí en juego *dos cantidades de trabajo distintas*. Todo radica en advertir que son *dos* y que son, en efecto, *distintas*, pues la forma en la que se determina una no tiene *nada que ver* con la forma con la que se determina la otra.

Primera cantidad: X horas. En primer lugar, el capitalista tiene derecho a *usar* la fuerza de trabajo (según su peculiar manual de

instrucciones sindical) una determinada cantidad de horas (X). Por ejemplo, 12 horas. El que sean 12 y no 8 o 16 se determina por las peculiaridades de la lucha de clases en ese momento, por la presión que pueden ejercer los sindicatos, por lo que la patronal está dispuesta a ceder en ese momento de bonanza o recesión, etc.

Segunda cantidad: Y horas. En segundo lugar, el valor de la fuerza de trabajo será una determinada cantidad de horas de trabajo social que, con arreglo a la teoría del valor, se decidirá averiguando cuántas horas ha trabajado el panadero, el lechero, el carnicero, el constructor que le vendió la vivienda (lógicamente, dividiendo por la cantidad de días que el obrero vivirá en ella), etc. El número de horas en cuestión (Y) que resulte de esta larga suma podrá ser el que sea, mayor o menor de las 12 horas de las que acabamos de hablar. Lo importante es advertir que la forma en la que se decidió que las 12 horas que el capitalista va a usar la fuerza de trabajo, no tiene *nada que ver* con la forma en la que se va a decidir cuánto cuesta producir esa fuerza de trabajo, es decir, cuánto tiene que pagar el capitalista al obrero para que este posea fuerza para trabajar. Pongamos que el precio de la «cesta de la compra» en litigio sea tal que represente 5 horas de trabajo social. O 14 horas, pues también podría ocurrir. Lo que ocurre es que si fueran 14 horas, nos encontraríamos con que el capitalista habría desembolsado el equivalente monetario de 14 horas de trabajo y, luego, el obrero, solo habría trabajado 12 horas. Ese capitalista sería un capitalista hoy, pero, por motivos que enseguida se comprenderán, mañana se habrá quitado de en medio de nuestras consideraciones, bien saltándose la tapa de los sesos al ver a su empresa arruinada, bien porque, igualmente arruinado, lo veremos reaparecer en el mercado, pero no ya como capitalista, sino como obrero. A Marx no le interesa estudiar a los suicidas (por lo demás, ellos mismos se quitan de en medio), sino a los capitalistas (y precisamente en aquello que les hace *capitalistas*), por lo que está claro que el único caso que nos interesa es aquel en el que Y represente una cantidad de horas de trabajo menor que X. Tal y como decíamos, por ejemplo, 5 horas.

12 horas menos 5 horas son 7 horas. Estas 7 horas aparecen cristalizadas, en tanto que «plusvalor», en las mercancías que el

obrero ha fabricado durante su jornada laboral, pero aparecen de una manera, podríamos decir, enigmática e invisible. Eso de que «el obrero ha fabricado mercancías durante su jornada laboral» es, para la experiencia, una cosa muy obvia. Pero nosotros es mejor que, por el momento, nos ciñamos a los términos en los que hemos planteado la cuestión. Durante 12 horas el capitalista ha *usado* una mercancía que compró, la fuerza de trabajo del obrero. Es verdad que eso significa que ha puesto a trabajar al obrero. Todo *uso* deja ciertos residuos. Si usamos una naranja, quedan unas cáscaras; si usamos un televisor, a lo mejor nos queda un mal sabor de boca. Digamos que el capitalista, una vez que ha usado la fuerza de trabajo, se pasea por ahí y encuentra una serie de residuos: virutas, polvo, retales, el papel con el que venía envuelto un bocadillo, la colilla de un cigarrillo… Si llevara esos residuos al mercado, obviamente no le darían un euro por ellos. Ahora bien, entre los residuos del uso de la fuerza de trabajo, el capitalista encuentra uno muy especial; se encuentra, por ejemplo, cuatro pares de zapatos. Y el caso es que, si los lleva al mercado, le ofrecen un precio por ellos, pues son unos zapatos nuevecitos, recién salidos de la fábrica. Pero, podemos preguntarnos ¿cuál será el valor de esos zapatos, según la ley del valor?

Prescindamos de los costos de producción que han intervenido en la fabricación de esos zapatos, es decir, supongamos que la materia prima, la maquinaria, el combustible, etc., utilizado por el obrero son, por el momento, una especie de regalo de los dioses que no cuenta en el mercado. Con arreglo a la ley del valor, el valor de esos cuatro pares de zapatos (siempre suponiendo que el obrero ha trabajado a un ritmo socialmente necesario), será equivalente a 12 horas de trabajo. Si decidiéramos no prescindir de los costos de producción, habría que repercutir en el producto final el valor de las materias consumidas en la producción, el valor de las herramientas gastadas, etc. De este modo, si los medios de producción consumidos cristalizaban, por ejemplo, 4 horas de trabajo social y, además, se ha tenido que trabajar otras 12 horas, entonces los zapatos cristalizarán 16 horas de trabajo. La diferencia entre un supuesto y el otro es aquí, ciertamente, irrelevante. En cualquiera de los dos

casos, ocurre que, mientras el capitalista usaba la fuerza de trabajo, el obrero ha aglutinado 12 horas de trabajo en esos de zapatos. Poniendo el gasto en medios de producción entre paréntesis, supongamos que esos cuatro pares de zapatos pueden ser intercambiados en el mercado por 12 horas de trabajo de panadero o de fabricante de diamantes y que, por ejemplo, se venderán en el mercado a 120 euros.

¿Querría esto decir que 12 horas de trabajo se pagan en el mercado a 120 euros? Obviamente no estamos diciendo otra cosa, pero el caso es que de ninguna manera quiere eso decir que al obrero que trabajó los zapatos haya que pagarle, con arreglo a la ley del valor, 120 euros. De ninguna manera, porque esas 12 horas que él trabajó eran el *uso* de la mercancía que él vendió y lo determinante es saber cuántas horas de trabajo había cristalizada en ella (la cantidad que antes llamábamos Y). Habíamos quedado, como se recordará, que eran 5 horas de trabajo.

O sea, el capitalista pagó el equivalente a 5 horas de trabajo, es decir, al parecer, en nuestro ejemplo, 50 euros. Usó la mercancía que había comprado, y llevó al mercado, en definitiva, la fuerza de trabajo *usada*: es decir, un montón de residuos, entre los que había uno muy afortunado, cuatro pares de zapatos por los que obtuvo 120 euros. Es así como el ciclo D-M-D', y siempre sin incumplir en ningún momento la ley del valor, ha dado un resultado en el que D' menos D es igual a 70 euros.

El ciclo D-M-D', visto más de cerca, ha consistido en lo siguiente:

D-FT…uso…FT'-D'

Todo el secreto reside, como se puede comprobar, en que el *uso* de la mercancía fuerza de trabajo (FT) son ni más ni menos que horas de trabajo, de modo que la FT usada cristaliza precisamente esas horas de trabajo. En cambio, el valor de la FT viene determinado por el número de horas que la sociedad en general ha tenido que trabajar para producir los bienes de subsistencia capaces de mantener vivo y con «fuerza» al obrero (lo que en nuestro ejemplo es una cantidad sensiblemente inferior).

Es de este modo como se hace posible que D' sea mayor que D sin que haya por el camino, paso a paso, ninguna violación de la ley del valor (aunque eso no quita que se hayan violado por el camino muchas otras cosas).

Podemos, por tanto, definir lo que Marx llama *plusvalor*: la *diferencia entre el valor aglutinado por el obrero durante su jornada laboral y el valor de la fuerza de trabajo*.

7.5. Ruptura de la continuidad: productividad del trabajo y plusvalor

Lo dicho en el parágrafo anterior da cuenta, sobre todo, de por qué el capitalismo parece llevarse a las mil maravillas con las leyes del mercado.

La fórmula D-FT…uso…FT'-D', puede resumirse perfectamente en D-M-D'. Por el camino no se ha hecho otra cosa que intercambiar equivalentes y usar mercancías, por lo que en realidad no se ha puesto en juego nada en esencia distinto a todo aquello que teníamos en el ciclo M-D-M'. De este modo, puede llegar a pensarse que, en efecto, no hemos hecho otra cosa que operar sobre el mismo ciclo, pero comenzando bien por M, bien por D.

Por supuesto, toda esta operación tiene una condición *sine que non*: que la mercancía FT aparezca en el mercado. El capitalista tiene, al parecer, la suerte de haberse topado con una mercancía que al ser usada aumenta de valor. Puede uno plantearse cómo se llega a esa situación (eso tendrá que ver probablemente con la historia de lo que llamamos capitalismo), pero, sea como sea, el caso es que una vez esa mercancía está ahí, el ciclo D-M-D' puede desplegarse en estricta concordancia con las leyes mercantiles.

Sin embargo, mirando más de cerca la cosa, comienzan a plantearse no pocas paradojas. La mercancía en cuestión, la fuerza de trabajo, es la que, en realidad, pone en juego *todo el trabajo social*. Ahora bien, con arreglo a la ley del valor esa cuestión no tiene nada que ver con lo que determina su valor. Para determinar su valor hay que preguntarse, como con cualquier otra mercancía, cuánto trabajo se consume en su producción. Y lógicamente, ese trabajo no

tiene por qué ser «todo el trabajo social». Basta con que sea, simplemente, el trabajo necesario para producir los bienes *de subsistencia* que se necesitan para llenar de «fuerza» los brazos de los obreros. Si estuviéramos hablando de una economía muy «primitiva», *de pura subsistencia,* entonces, es cierto que las dos cantidades de trabajo serían la misma, puesto que todo el trabajo social se invertiría en producir los bienes de estricta subsistencia. Lo normal es, sin embargo, que la productividad del trabajo supere con mucho los límites de la pura subsistencia. Y desde ese mismo momento, queda abierta la *posibilidad* de una diferencia sistemática entre la riqueza adelantada (bajo la forma de medios de producción y *bienes de subsistencia*) y la riqueza recuperada (a saber, los *resultados* del *trabajo* realizado por los consumidores de esos bienes de subsistencia). Se abre así la posibilidad de un *plusproducto* más allá de los productos necesarios para reponer las condiciones iniciales de producción (es decir, para reponer no solo la maquinaria y las materias primas, sino también para que los trabajadores *repongan fuerzas*), o sea, la posibilidad de un *producto* sobrante incluso cuando se hubiera repuesto la maquinaria gastada y, además, la clase trabajadora hubiera recuperado ya todo el *producto* al que le da derecho su salario, un *producto* que *sobraría* incluso después de todo esto y que, por tanto, recibe el nombre de *plusproducto.* Se trata, pues, de la posibilidad de un plusproducto por encima de los bienes que *quienes han trabajado en el proceso* están en condiciones de recuperar, a través de su salario, al término de cada ciclo.

El único «límite último» o «*límite mínimo*» del valor de la fuerza laboral lo constituye el valor de la masa de mercancías sin cuyo aprovisionamiento diario el portador de la fuerza de trabajo, el obrero, no puede renovar su proceso vital; esto es, el «*valor de los medios de subsistencia físicamente indispensables*»[6].

> Aunque por lo general, para simplificar, suele aludirse a los bienes de subsistencia individuales, debe notarse que, en realidad, «el *valor de la fuerza de trabajo* no está determinado por el tiempo de trabajo necesario para mantener al obrero adulto individual,

6 MEGA, II, 6, p. 188.

> sino por el necesario para mantener a la familia obrera»[7]. Por ejemplo, en los capítulos sobre la maquinaria y la gran industria, Marx muestra cómo la posibilidad de incorporar al proceso productivo a las mujeres y a los niños permite reducir notablemente los salarios: ya no hace falta que un único salario sea suficiente para mantener a toda una familia, sino que, por el contrario, cada familia puede tener tantas fuentes de ingresos como miembros. Es decir, si, por ejemplo, una familia media pudiera mantenerse con 50 unidades de trigo diarias, ya no haría falta que ese fuese el salario medio por jornada de trabajo; bien podría ocurrir que, al incorporar a todos sus miembros al proceso de trabajo, fuera posible reproducir la fuerza de trabajo pagando un equivalente a, por ejemplo, 10 unidades de trigo por jornada.

Ahora bien, nada hace pensar que ese sea el límite mismo de la *productividad* del trabajo. En las sociedades industrialmente desarrolladas en las que opera el modo de producción capitalista, la distancia que hay entre la masa de mercancías necesarias para la reproducción biológica de la fuerza de trabajo y la *productividad* del trabajo, es tan enorme que queda abierto un amplio margen por encima del «límite mínimo» de subsistencia en el que, de todas formas, el ciclo del capital sigue siendo posible.

> Evidentemente, en absoluto puede *deducirse* de la existencia de ese margen (en el que el ciclo del capital seguiría siendo posible incluso elevando los salarios) casi nada respecto a los salarios reales. Lo único que nos permite decir es que aunque por algún motivo (por ejemplo, por presión del movimiento obrero) los salarios reales aumentasen (es decir, aumentase su capacidad adquisitiva real en términos de bienes físicos), de todas formas seguiría siendo posible el ciclo del capital mientras se mantuviesen dentro de ese margen. Por lo tanto, entre el límite inferior (por debajo del cual la clase obrera perecería físicamente) y el límite superior (por encima del cual el ciclo del capital resultaría imposible) hay siempre un margen más amplio o más estrecho dentro del cual se establecen necesariamente los salarios reales dentro del modo de producción capitalista,

7 *Ibid.*, p. 384.

> siendo una cuestión histórica, política o sindical en qué punto concreto dentro de ese margen se fijan de hecho en cada caso los salarios reales (es decir, el poder adquisitivo en términos físicos de los salarios monetarios).

En cualquier caso, nos encontramos con que el ciclo D-M-D' es posible de un modo sistemático y generalizado solo mediante la compra de esa mercancía (FT) que, *cuando se usa,* lo que se hace con ella es, precisamente, *ponerla a trabajar*. Una vez que nos encontramos la FT en el mercado, podemos razonar con arreglo a la ley de intercambio de equivalentes. Pero lo estamos haciendo en unas condiciones en las que se ha dado al traste con el presupuesto fundamental a partir del cual esta se había deducido en la Sección 1.ª, pues nos encontramos con la paradoja general de que aquellos que ponen en juego todo el trabajo social no son propietarios de los productos de su trabajo. Pues, en efecto, lo que han vendido en el mercado es cualquier derecho de propiedad sobre los productos de su trabajo. Pero esto es como decir que han vendido en el mercado el presupuesto que nos había permitido comprender las leyes del mercado.

Es más bien como si hubiera algo en nuestro razonamiento que nos obligara a estar constantemente dentro y fuera del sistema de circulación de mercancías. De hecho, para fingir que permanecíamos en los límites de un sistema de intercambio mercantil, hemos tenido que considerar —en el ejemplo anterior— a los pares de zapatos producidos por el obrero, como «fuerza de trabajo usada», lo que, sin duda, ha sido una extraña licencia retórica (aunque tampoco desprovista de sentido).

En realidad, el ciclo

D-FT…uso…FT'-D'

Es, más bien, este otro:

D-FT…PRODUCCIÓN…M'-D'

Esta formulación (que aparece al comienzo del Libro II de *El Capital*) deja al desnudo la apariencia mercantil de la fórmula D-M-D'. Tiene la ventaja —o el inconveniente, según para quién—

de prestarse mucho menos a inversiones dialécticas o retóricas a partir de la fórmula inicial M-D-M'.

Para completarla hasta que tenga realmente sentido, hay que introducir un elemento más: los medios de producción (MP), es decir, las materias primas, la maquinaria, el combustible, etc. De este modo, la fórmula quedaría:

D-M (MP+FT)…P…M'-D'

Así, lo que el ciclo D-M-D' expresa es la posibilidad de acceder al mercado con una determinada cantidad de dinero (D) y adquirir con ella *todas* las mercancías necesarias (M) para poner en marcha un *proceso productivo*: no solo los medios de producción (MP), sino también la fuerza de trabajo (FT). Sin los primeros (es decir, sin materias primas, herramientas, etc.) sería imposible poner en marcha ningún proceso de producción. Sin la segunda (es decir, sin trabajadores), sería imposible que eso de poner en marcha un proceso de producción, *en vez de costar trabajo, costase solo dinero*. De este modo, vista en detalle, la fórmula D-M-D' remite a la posibilidad de acudir al mercado con dinero (D) y comprar en él las mercancías necesarias (MP y FT) para obtener, por medio del correspondiente proceso de producción (P), una mercancía nueva (M'), cuyo valor no tiene por qué coincidir con la cantidad de dinero que hizo falta adelantar para producirla y que, al ser vendida, arrojará una cantidad de dinero nueva (D').

Lo dicho vale para avanzar algo en el planteamiento del problema de la circulación del capital D-M-D'; pero, ciertamente, clarificar el sentido de un problema no es todavía, ni mucho menos, aportar su solución. Lo importante es notar que la formulación en la que acabamos de desembocar nos obliga a buscar esa solución operando un cambio de terreno sustancial: como dice Marx, «abandonamos la ruidosa esfera del intercambio de mercancías», en la que nuestros personajes eran individuos libres e iguales que se movían en un mercado, y «saltamos» a la esfera de la producción, en la que nuestros personajes se han transformado en capitalistas, por un lado, y obreros, por otro.

7.6. Problemas de método. Los dos supuestos en juego en *El capital*

A tenor del orden de exposición planteado por Marx, es cierto que puede parecer que el concepto de plusvalor se *deduce* en algún sentido del concepto de *valor.* Sin embargo, es preciso resituar el asunto en sus justos términos. Ciertamente, el concepto de plusvalor se ha deducido sin violar las leyes del intercambio mercantil. Es cierto que para ello hace falta suponer que la *fuerza de trabajo* aparece en el mercado, pero no es preciso suponer que esta no se vende a su valor. En *El capital* se supone que los capitalistas no obligan a los obreros a trabajar en contra de su voluntad o a aceptar intercambios que no consideren ellos mismos equivalentes (pues, en ese caso, tendrían perfecto *derecho* a no aceptarlos). Los protagonistas de cada uno de los pasos del ciclo D-M-D' siguen siendo sujetos jurídicamente libres e iguales. Todo el mundo es «dueño de sí mismo» y «propietario de su persona». Siendo todos sujetos libres e iguales (e incluso con un sistema jurídico reconociendo y garantizando esa igualdad de derechos), cada uno podrá firmar los *contratos* que le dé la gana (y solo los que le dé la gana). Nadie podrá obligar por la fuerza a otro a hacer algo que no quiera. Nadie podrá obligar a otro a deshacerse de algo suyo involuntariamente y, por lo tanto, la única opción que tiene cada uno para apropiarse de algo de otro será entregando a cambio un *equivalente*. Si alguien considera que lo que se le ofrece es un timo, no lo vende y punto. Tratándose de sujetos libres, nadie entregará nada suyo en el mercado si no es a cambio de una compensación suficiente (es decir, a cambio de algo que acepte como equivalente).

Así pues, es muy cierto que el ciclo D-M-D' queda explicado sin apelar a ningún robo, estafa o abuso mercantil. Aunque tales prácticas puedan o no existir constantemente en la sociedad capitalista, a Marx no le interesa estudiar en qué sentido los capitalistas, además de ser capitalistas, son estafadores o ladrones, sino en qué consiste que sean capitalistas y que puedan serlo sin incumplir las leyes del intercambio mercantil.

En algún sentido, así pues, puede decirse que el resto de las secciones de *El capital* están «deducidas» de su Sección 1.ª. Ahora

bien, el «sentido» en cuestión que tiene esta «deducción» se va a mostrar, a la postre, bien difícil de explicitar. Marx deduce el concepto de plusvalor *a partir* del concepto de valor. ¿En qué sentido debemos entender el proceder de esa «deducción»? El asunto es que, al exponer una sociedad en la que el ciclo D-M-D' es constantemente posible *sin violar la ley del intercambio de equivalentes*, desembocamos, enseguida, en un teorema que contradice el anteriormente citado como inmediatamente derivado de la propia ley del valor. La ley del valor nos obligaba a afirmar que «nadie podía enriquecerse con el trabajo ajeno». En cuanto comenzamos a estudiar la transformación del dinero en capital, llegamos a una situación general en la que encontramos que *toda una clase social lo hace constantemente*.

Esto de que, siguiendo un camino deductivo, se desemboque en un teorema que contradice a otro que ha sido tomado como premisa, es, científicamente hablando, síntoma inequívoco de que hay algo mal planteado, de que no se ha hecho lo que se pretendía estar haciendo, o de que se ha deslizado, por el camino, un elemento con el que no se había contado. Esto, claro está, a no ser que una lógica dialéctica de resonancias hegelianas, venga a disipar tanta perplejidad, cosa que, sin duda, ha rondado alguna vez por la cabeza de Marx —y no digamos de la tradición marxista, que se empeñó en ver aquí el secreto más profundo y esencial del método de *El capital*—.

El problema es que nosotros, en virtud de lo expuesto en los capítulos anteriores, nos hemos vetado esta falsa solución. Nos vemos obligados, por tanto, a explicar en qué sentido el camino metódico del Libro I tiene carácter deductivo y en qué medida no. Sin duda, por ejemplo, cada sección «se sigue» de lo conquistado en la anterior (de ahí que la acusación de *non sequitur* que hacía Schumpeter respecto a ciertos pasos de la argumentación de Marx, llegara a parecer tan demoledora), pero esta observación es más bien trivial y no es ni mucho menos suficiente. Como ya se comprobó comentando el Epílogo a la segunda edición alemana, la cuestión del método levantó desde el primer momento una gran extrañeza.

Sin embargo, al final de la Sección 7.ª, en concreto en los dos últimos capítulos, sí que salta a la vista que el método en cuestión

se interrumpe bruscamente. En el capítulo sobre «La llamada acumulación originaria», Marx parece que se nos convierte, sin previo aviso, en un historiador (en un excelente historiador, por cierto) y procede a relatarnos la historia de Inglaterra desde el siglo XVI. En el capítulo siguiente, «La nueva teoría de la colonización», también da la impresión de que Marx toma la decisión de abandonar su laboratorio en Inglaterra y viajar a las lejanas colonias para relatarnos cómo suceden las cosas ahí. Vistas así las cosas, nos encontraríamos, al final del Libro I, con que —una vez aislada en el resto de la obra «la ley fundamental que rige el movimiento de la sociedad moderna»— Marx termina su exposición añadiendo un complemento histórico y un complemento geográfico, como si hubiera tenido interés en ofrecernos, al final, un bosquejo histórico que explicara cómo se llegó a consolidar la estructura fundamental de la sociedad capitalista, y una especie de apéndice geográfico, en el que nos informaría de la suerte que están corriendo las colonias al verse afectadas por las leyes que rigen en la metrópolis.

Por supuesto, nada puede estar más desencaminado que esta interpretación, y el propio Marx nos advierte muy explícitamente contra ella. Como se verá, el trabajo teórico de *El capital* en ningún momento deja de ser estrictamente «sincrónico», en el sentido de que se trata ahí de explicitar en qué consiste esa «consistencia» llamada «capital». Para nada se trata ahora de aportar ciertas ideas sobre la diacronía que dio lugar históricamente a que se consolidara el modo de producción capitalista. Tampoco se trata de seguir la pista a la especial «diacronía» por la que este modo de producción se fue adueñando poco a poco de los últimos confines del planeta; es decir: para nada se trata de *seguir el curso histórico* de la colonización y el imperialismo.

Esto es, sin duda, lo que más urgentemente se impone discutir aquí. Pero sí hay algo que puede ser resaltado con antelación: el método de *El capital*, por algún motivo, se ve interrumpido en estos dos últimos capítulos. Pues es cierto que, en efecto, Marx nos relata *una historia* (por mucho que no sea para hacer historia) y nos relata *una situación* colonial (por más que no sea porque le interesen en ese momento las colonias). Hay que subrayar muy bien que estos

dos últimos capítulos, «no se siguen» de los anteriores en el mismo sentido que avanzábamos de una sección a otra en el resto de la obra. Aquí Marx no procede «deductivamente»: nos cuenta *dos historias*… qué pasó en Inglaterra, y qué está pasando en las colonias. El asunto es que no lo hace como historiador ni porque —precisamente ahora, al final del Libro I— le interese en absoluto la historia.

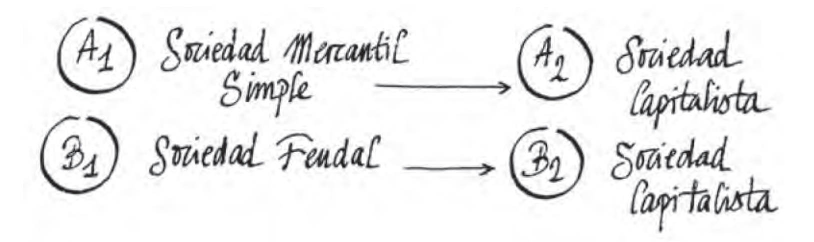
La historia en cuestión viene a contarnos algo así como esto: «Cómo el modo de producción capitalista surgió de las entrañas del modo de producción feudal». Y, más en general, cómo logra imponerse sobre los modos de producción históricamente precedentes (cosa fácilmente observable en las colonias).

Ahora bien, el último capítulo, dedicado aparentemente a hacer un comentario sarcástico de un «plan de colonización sistemática» propuesto por un señor llamado Wakefield, termina con esta advertencia de Marx (advertencia que, por cierto, constituye el último párrafo del Libro I): «Sin embargo, no nos concierne aquí la situación de las colonias. Lo único que nos interesa es el secreto que la economía política del Viejo Mundo descubre en el Nuevo y proclama en alta voz»[8]. Este «sin embargo» confirma y resume perfectamente el problema al que estamos aludiendo. Tras un capítulo dedicado al asunto de la colonización, Marx nos dice que, en él, *no ha estado hablando de las colonias*. El capítulo anterior («La acumulación originaria») podría haber terminado con un giro idéntico: tras repasar la historia de Inglaterra, Marx podría haber dicho, exactamente igual: «*Sin embargo*, no es de la historia de Inglaterra de lo que hemos estado hablando aquí, y ni siquiera de la historia del modo de producción de capitalista. Si hemos recurrido a la historia, es porque en ella se ve lo que ya es imposible ver en la sociedad capitalista desarrollada, porque en ella se descubre el secreto que la economía política es incapaz de desentrañar cuando estudia la economía capitalista».

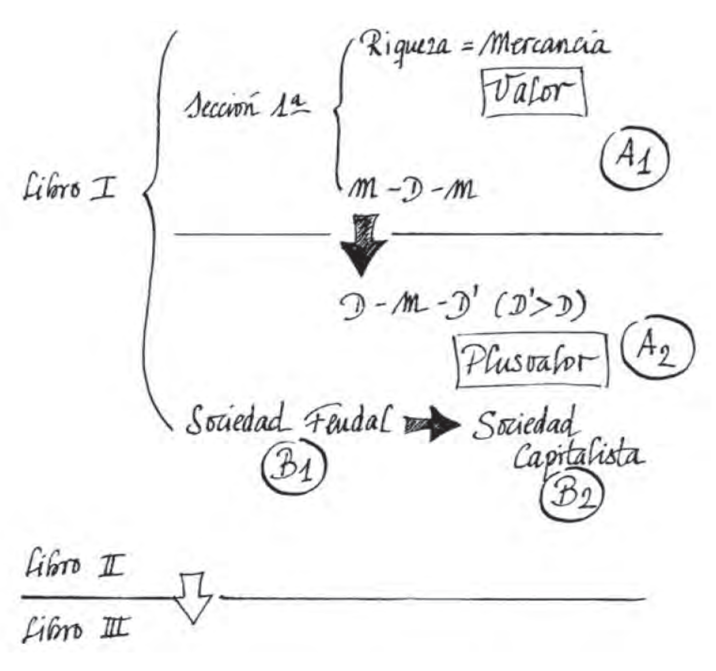
Así pues, *El capital* (Libro I) no concluye con un *complemento* histórico ni con un *complemento* «geográfico»: concluye con la elucidación del secreto más profundo del sistema capitalista.

8 *Ibid.*, p. 692.

De este modo, podríamos trazar el siguiente esquema sobre el problema que descubrimos en el índice de *El capital*:



La estructura completa del problema con el que nos tenemos que enfrentar al dilucidar el sentido del Libro I de *El capital* puede, así, quedar sintetizada en el esquema siguiente:



Observamos, en primer lugar, que el camino deductivo de *El capital* parte de su primera línea, como si la tomara como premisa: «En la sociedad moderna, la riqueza aparece como una inmensa acumulación de mercancías». Observamos también que ese camino deductivo se interrumpe en los dos últimos capítulos de la 7.ª Sección.

Dado que Marx declara varias veces que en la 1.ª Sección se está refiriendo a una situación de intercambio simple de mercancías, a la «circulación de mercancías en general», y dado que el concepto de plusvalor no va a aparecer más que en el desarrollo a partir de la 2.ª Sección, parece claro, *por una parte*, que Marx deduce la sociedad capitalista de estas leyes de la circulación mercantil. Si esto fuese así, habría que considerar que Marx deduce la sociedad capitalista de una sociedad en la que el mercado estaría enteramente generalizado, es decir, una sociedad en la que todo lo que se produjera sería, por alguna enigmática razón, llevado al mercado para ser intercambiado.

Este *prius* de la deducción podría ser imaginado como un *prius* histórico. De hecho —tiempo habrá luego de comentarlo—, Engels, puesto contra las cuerdas en 1895, opta a la desesperada por esta posibilidad. Lo más razonable sería, en efecto, que el camino teórico hubiera seguido el mismo camino, en la construcción teórica de su objeto, que el que la historia ha seguido para constituirlo. Pero esto es precisamente lo que no ocurre. La única sociedad en la que el mercado se generaliza, de tal modo que se puede decir que respira a través de unos poros enteramente mercantiles, es la sociedad capitalista. No es la generalización del mercado la que trae el capitalismo, sino el capitalismo el que trae la generalización del mercado. Hemos comentado ya sobradamente la cuestión: lo dicho por Marx en la Sección 1.ª, lejos de situarnos ante un bosquejo histórico en el que podría hallarse el germen del capitalismo, lo que nos plantea es una situación que no existe y nunca ha existido y que, probablemente, nunca existirá (entre otras cosas, porque es una insensatez: productores independientes con la vista puesta exclusivamente en el mercado). Se trata del famoso punto de partida (al que tanto se acusó de «metafísico») del análisis de Marx.

De hecho, si atendemos a la flecha B del esquema, observamos que ahí Marx se ocupa del problema de cómo el modo de producción capitalista «surgió de las entrañas del modo de producción feudal». Ahora bien, la sociedad feudal era cualquier cosa *menos una sociedad de mercado progresivamente generalizado*. Es decir: no hay forma alguna de hacer coincidir el punto A1 del esquema con

el punto B1. Cuando Marx, por el motivo que sea (pues no debemos olvidar el «sin embargo» que tanto hemos recalcado), tiene que explicar de dónde surge históricamente el capitalismo, en absoluto recurre al análisis de lo que ocurriría si se generalizaran las leyes de producción de mercancías. Podríamos llamar al punto A1 «modo de producción mercantil simple», a sabiendas de que tal cosa es históricamente un caso que jamás se ha dado, y al punto B1 «modo de producción feudal».

Nos encaramos, pues, con otra dificultad: cuando Marx «deduce» —o, al menos, *parece* que «deduce»— lo hace a partir de una premisa históricamente irrelevante. Y cuando por fin tiene algo que decir sobre el surgimiento histórico del modo de producción capitalista, entonces, sencillamente, *no deduce*, ni siquiera «parece» que deduce: nos cuenta una historia, realiza, según sus propias palabras, un «esbozo histórico». En este esbozo histórico, lo que hace es describirnos una «complicada *coyuntura*». O sea: Marx no muestra cómo la historia se ocupó de «deducir» el advenimiento del capitalismo, sino que describe una coyuntura en la que este se hizo, de pronto, *posible*. Marx deduce de lo que no existe, y cuando tiene que hacer alusión a lo que existe o existió, no deduce, sino que «cuenta una historia».

En resumen, una somera reflexión sobre el índice de *El capital* nos sitúa frente a una especie de *desdoblamiento del punto de partida*. Es como si hubiera dos *prius* constantemente en juego. Lo que parece ser un presupuesto metodológico, y lo que parece ser un presupuesto histórico. En principio, la cosa no parece plantear mayor dificultad, pero cuando sí que surgieron mil dificultades fue cuando la tradición marxista se ocupó de pensar el problema de cómo se relacionaban y ensamblaban entre sí estos dos itinerarios.

7.7. La llamada «acumulación originaria»

¿Cuál es, entonces, el punto de partida de *El capital*? ¿En qué medida opera como premisa de la deducción y en qué medida esta premisa se relaciona con la primera línea del Libro I, en la que se afirma que el modo de aparición de la riqueza en la sociedad capitalista es el de «una inmensa acumulación de mercancías»?

Observando el esquema propuesto sobre el índice del Libro I, comprobamos que el proceder de Marx se ha desenvuelto de la siguiente forma:

Marx, en la 1.ª Sección, aísla la *ley del valor*, la ley del intercambio de equivalentes, como aquella ley capaz de dar cuenta de una situación en la que la riqueza circula constantemente de acuerdo con el ciclo M-D-M'. Ahora bien: el ciclo que recorre el capital es D-M-D'. Para explicar cómo es que D' puede ser mayor que D, Marx construye el concepto de *plusvalor*, y lo hace, en efecto, presuponiendo que la ley del valor sigue rigiendo y que no es violada en ningún momento. ¿Quiere esto decir que las leyes de la producción capitalista son deducidas en algún sentido de una generalización de la ley del valor o de una ley del valor que rige para toda la riqueza producida?

Para que el ciclo D-M-D' se ponga en juego es necesario que alguien concurra en el mercado llevando D en lugar de mercancías para vender y es necesario que no se limite a *comprar*. Es necesario que compre una mercancía muy específica, la *fuerza de trabajo*, y que posea *medios de producción* para ponerla a trabajar. Ahora bien: la tematización de cómo llega a ser esto posible no la encontramos en el paso de la 1.ª Sección a la 2.ª, sino en el penúltimo capítulo del Libro I, «La llamada acumulación originaria»:

> Hemos visto cómo el dinero se transforma en capital; cómo mediante el capital se produce plusvalor y del plusvalor se obtiene más capital. Con todo, la acumulación del capital presupone el plusvalor, el plusvalor la producción capitalista, y esta la preexistencia de masas de capital relativamente grandes en manos de los productores de mercancías. Todo el proceso, pues, parece suponer una acumulación «*originaria*» previa a la acumulación capitalista (…), una acumulación que no es el *resultado* del modo de producción capitalista, sino su *punto de partida*[9].

En torno a esta especie de «pecado original» del capitalismo, nos dice Marx, se nos cuenta un mito, un mito no menos fantástico que el del *Génesis*: «En tiempos muy remotos había, por un lado,

9 *Ibid.*, p. 644.

una élite diligente, y por otro, una pandilla de vagos y holgazanes que dilapidaban todo lo que tenían y aún más. Ocurrió así que los primeros *acumularon riqueza* y los últimos terminaron por no tener nada que vender excepto su pellejo»[10]. Es decir, unos, los menos, trabajaron mucho y ahorraron; otros, los más numerosos, trabajaron poco y consumieron todo lo que produjeron. Andando el tiempo, los que trabajaron mucho en el pasado, se transformaron en capitalistas capaces de concurrir al mercado llevando dinero y medios de producción; por el contrario, los que trabajaron poco, se convirtieron en los actuales trabajadores. Hollywood ha convertido este argumento en el esquema básico del *western*: el pionero muerto de hambre, luchando contra mil calamidades y contra los pieles rojas, trabajando de sol a sol, logra convertirse en un rico latifundista, incapaz de contar las millares de cabezas de ganado que pastan en sus tierras arrancadas de las garras de la historia, y, finalmente, sus nietos, sin dejar de trabajar intensamente, encuentran petróleo y se convierten en JR, que ya no necesita trabajar, sino que contrata fuerza de trabajo para sus multinacionales. Mientras tanto, los que trabajaron menos que él o con menos eficacia que sus abuelos, los pieles rojas (los que sobrevivieron), los chicanos y los pioneros más vagos o menos diligentes, fundaban, sin darse cuenta, la clase de los trabajadores de JR. La humanidad decidió así, insensible pero voluntariamente, dividirse en dos clases de hombres: los que decidieron trabajar (los capitalistas) y los que no trabajaron suficientemente (los trabajadores). De este modo, la teoría del contrato social se da la mano con el origen del capitalismo, el cual surge, como se ve, del derecho, la libertad, el trabajo y el ahorro, en suma, del intercambio de equivalentes que rige el ciclo M-D-M’. Así pues, comenta Marx, «el derecho y el “trabajo” fueron desde épocas pretéritas los únicos medios de enriquecimiento, siempre a excepción, naturalmente, “*de este año*”». Porque, en efecto, año tras año, la historia de la acumulación originaria se revela a los ojos del historiador con una cara muy distinta: más que nada, lo que se ve ahí es sangre que salpica por todos lados.

Una cosa, por tanto, debería llamar poderosamente nuestra atención, hasta el punto de que sorprende que a la interpretación

10 *Idem.*

de Marx le haya pasado a menudo tan desapercibido. El hecho de que la deducción del concepto de plusvalor se realice en la Sección 2.ª *sin violar la ley del valor*, y, por lo tanto, sin contradecir la Sección 1.ª, no implica en absoluto que el concepto de plusvalor haya sido deducido *de* esa Sección 1.ª, no implica que sea la ley del valor, la que al generalizarse, dé a luz la realidad del plusvalor. ¿Realmente la Sección 2.ª se *deduce* de la 1.ª? Lo que observamos ahora es, más bien, que si, recorriendo el camino inverso, buscamos el fundamento de la producción capitalista en las leyes del intercambio de mercancías, lo que hacemos es contar un fantástico *mito*. Así pues, la no problematización del camino metódico A (cf. página 360), equivaldría a deducir el capitalismo del cuento que el capitalismo se cuenta a sí mismo. Entre las leyes capaces de explicar el ciclo M-D-M' y las leyes que se derivan del ciclo D-M-D' tiene que haber un abismo metódico y un abismo real.

Y, sin embargo, es cierto que Marx no lo señala, en su momento, como tal; antes bien, en el paso de la Sección 1.ª a la 2.ª puede dar la impresión de que Marx —si bien derrochando una buena dosis de sarcasmo— se ocupa del mismo ciclo, solo que atendiendo al ciclo que recorre D (en un mercado generalizado), en lugar de al ciclo que recurre M. Pero, en realidad, la consistencia de ambos ciclos remite, nada menos que a dos posibles modos de producción distintos. Para que el ciclo comience con M de forma generalizada, es preciso *que la población esté de forma general en disposición de llevar al mercado mercancías que son producto de su trabajo*. Por ejemplo, podemos imaginar una sociedad de campesinos y artesanos independientes que producen hortalizas y utensilios y los llevan al mercado para intercambiarlos. Es decir, en toda la Sección 1.ª hemos estado presuponiendo que los trabajadores eran de algún modo propietarios de sus medios de producción y que si eran propietarios de los productos que inicialmente llevaban al mercado es porque eran productos de su esfuerzo personal. Enseguida vamos a comprobar que una sociedad regida por las leyes del ciclo D-M-D', por el contrario, se levanta sobre el aniquilamiento físico de este presupuesto. Como dice Marx, la propiedad privada capitalista surge del aniquilamiento de «la propiedad privada que se funda en

el trabajo personal»[11]. Y con lo que nos encontramos, muy sintomáticamente, es con que la economía política «procura, por principio, mantener en pie la más agradable de las confusiones»[12] entre este género de propiedad y la propiedad privada capitalista.

De esta manera, la economía política es criticada por Marx por entender la realidad del ciclo D-M-D' desde una concepción de la propiedad privada que el capitalismo consiste en aniquilar. En resumen, y a los efectos que ahora nos interesa, es la economía política la que se empeña en entender el capitalismo a partir de las leyes que rigen el ciclo M-D-M', y Marx concentra en este punto toda su crítica. Resulta, pues, más y más extraño que no se vea nada raro en el hecho de que la Sección 2.ª «se siga», «sin más», de la 1.ª. Por el contrario, ya en la propia estructura del Libro I hay que reconocer que es sumamente difícil aislar el papel teórico que realmente juega la ley del valor: se trata de un problema que se extenderá más tarde al conjunto de los libros de *El capital*, generando, a propósito de la publicación del Libro III, la más famosa y preocupante de las polémicas en el interior y a propósito de la economía marxista. En verdad, hay que reconocer que, por el momento, no tenemos ninguna pista para saber en qué sentido el Libro I de *El capital* «se basa» o «se deriva» de su 1.ª Sección, es decir, del establecimiento de las leyes generales de la producción y el intercambio de mercancías. Por supuesto que, de no ser así, el consejo de Althusser de no leer la Sección 1.ª (hasta después de haber leído varias veces el resto del libro) habría sido demasiado surrealista (y de hecho ¡a cuánta gente se lo pareció!).

Pero el caso es que la propia economía política clásica se puede decir que «cae en la cuenta» del problema cuando se ve ante la tesitura de tener que construir el capitalismo a base de exprimir —en la práctica (en la realidad efectiva de la historia)— las potencialidades ocultas de las leyes de la producción de mercancías. Tal cosa ocurre, como nos relata Marx en el último capítulo del Libro I, a propósito de la colonización.

---

11 MEGA, II, 6, p. 683.

12 *Idem*.

> El gran mérito de Edward Gibbon Wakefield no es el de haber descubierto algo nuevo acerca de las colonias, sino el de haber descubierto en las colonias la verdad acerca de las relaciones capitalistas de la metrópoli. (…) En primer término, Wakefield descubrió en las colonias que la propiedad de dinero, de medios de subsistencia, máquinas y otros medios de producción no confieren a un hombre la condición de capitalista si le falta el complemento: el asalariado, el otro hombre forzado a venderse voluntariamente a sí mismo. Descubrió que el capital no es una *cosa*, sino una *relación social* mediada por cosas. El señor Peel —nos relata Wakefield en tono lastimero— llevó consigo de Inglaterra al río Swan, en Nueva Holanda, medios de subsistencia y de producción por un importe de 50.000 £. El señor Peel era tan previsor que trasladó además 3.000 personas pertenecientes a la clase obrera: hombres, mujeres y niños. Una vez que hubieron arribado al lugar de destino, sin embargo, «el señor Peel se quedó sin un sirviente que le tendiera la cama o que le trajera agua del río». ¡Infortunado señor Peel, que todo lo había previsto, menos la exportación de las relaciones de producción inglesas al río Swan![13].

Una historia de lo más interesante e instructiva, en efecto. Un emprendedor empresario, el señor Peel, había decidido montar una empresa allá en las lejanas tierras coloniales. Muy inteligente y previsor como era, sin duda, procuró hacer bien el equipaje. Para montar una empresa se necesita dinero y medios de producción: D-M (MP). Ahora bien, también se necesitan trabajadores y aquí es donde Peel resultó ser más previsor: decidió llevarse trabajadores ingleses de confianza, 3.000 obreros que aceptaron libremente y de igual a igual, firmar un ventajoso contrato laboral. Así quedó completado el requisito de todo ciclo capitalista: D-M (MP+FT). El siguiente episodio de tan prometedora historia nos sitúa en el parlamento británico, donde no se cesa de cavilar sobre el porqué de tan inesperados resultados. El señor Wakefield se pregunta, entre intrigado e indignado, sobre el enigma del desastre en el que la aventura de Peel había desembocado.

Los obreros del señor Peel, así pues, dejaron de ser obreros en cuanto desembarcaron en un continente con suficientes tierras

13 *Ibid.*, p. 685.

vírgenes para transformarse en campesinos independientes. Colonizaron pedazos de tierra, se dedicaron a criar ganado, se hicieron artesanos y, algunos que tuvieron suerte en estos menesteres, se convirtieron «incluso en competidores de sus expatrones en el mercado mismo de trabajo asalariado». «¡Imagínese usted qué atrocidad! El honesto capitalista ha importado él mismo de Europa, con su propio dinero contante y sonante, a sus propios competidores, ¡y en persona!»[14].

Todas las leyes que en Inglaterra parecían cumplirse con la elegancia, la espontaneidad y la belleza de la naturaleza, dejaban de cumplirse, como por encanto, en las colonias, al desmoronarse «la ley natural de la oferta y la demanda de trabajo», que algunos, por cierto, como comenta Marx, sentían ya la tentación de «encarrilar debidamente por medio de la policía».

Enfrentados a este problema, no solo Wakefield, sino la clase capitalista en general y el propio parlamento británico que se ocupó del asunto se puede decir que perdieron de golpe la confianza en que «las leyes naturales al intercambio de mercancías» fueran suficiente cimiento para la edificación del capitalismo. Marx dice que el señor Peel se había olvidado de exportar las relaciones de producción inglesas. Pero todavía no sabemos muy bien en qué consisten estas y cómo podrían ser, de alguna manera, «exportadas».

Si se hace el experimento de preguntar en una clase de bachillerato (sin leer el comentario final de Marx) qué fue aquello que el señor Peel se había olvidado en Inglaterra para que las cosas le salieran tan mal (al día siguiente de desembarcar «el señor Peel no contaba ni con un sirviente que le trajera agua del río»), es muy normal que algún alumno aventajado conteste descarnadamente que se había olvidado «la guardia real». En parte es bastante cierto. Lo primero que se comprende, en efecto, es que la ley de la oferta y la demanda de trabajo, por algún misterioso motivo, no funciona en las colonias sin el concurso de la policía y el ejército. En Inglaterra, basta con que alguien tenga capital, es decir, dinero, máquinas y «buenas ideas», para que su demanda de trabajo se vea inmediatamente satisfecha por una cola de obreros dispuestos a ofertarlo. Por el contrario, al señor

14 *Ibid.*, p. 688.

Peel ni siquiera le valió la argucia de exportar a sus obreros junto con su capital. En cuanto hubo desembarcado, el contrato de trabajo que había firmado con ellos se convirtió en un mero papel mojado, los obreros desaparecieron y, al poco tiempo, las máquinas y los medios de producción habían dejado de ser capital para convertirse en un montón de chatarra oxidada. Los obreros reaparecieron instalados en fincas particulares, reconvertidos en colonos, se dedicaron —quién sabe— a exterminar aborígenes, trabajar con su sudor parcelas de tierra heroicamente defendidas de los intrusos… y si la película es suficientemente larga, probablemente reaparecieron al final reconvertidos en JR, tras haber descubierto algún pozo de petróleo en sus tierras diligentemente trabajadas. El señor Peel creyó que metía en el barco a sus obreros y había embarcado, sin darse cuenta, a su competencia; había pagado el pasaje a sus más encarnizados competidores.

Por otro lado, las colonias no estaban precisamente desiertas, sino bien pobladas de indígenas en taparrabos que deambulaban por ahí. No era fácil, así pues, entender por qué ese potencial ejército de reserva era incapaz de entender o de plegarse a la «ley natural de la oferta y la demanda» de trabajo, una ley que, en cambio, en Europa, parecía poco menos que infalible (como no puede dejar de serlo una ley a la que se considera «natural»). Esta especie de «cáncer anticapitalista» que caracterizaba a las colonias solo podía ser explicado por una «falta de civilización». Y como sugería nuestro aventajado alumno de bachillerato, sabemos muy bien que el ejército y la policía fueron y siguen siendo las herramientas para la civilización de las colonias. Puede que a algunos economistas sí (incluso siendo marxistas), pero al Parlamento británico no se le habría ocurrido nunca mandar un ejército de profesores ilustrados a entonar alabanzas sobre la ley del valor, el intercambio de equivalentes, el contrato social y la libertad. No es que tales personajes faltaran en la historia, pero, en todo caso, funcionaban más bien en la retaguardia de un ejército que estaba armado con cañones y no con palabras.

Y, aún así, lo que el señor Peel había olvidado no eran soldados, sino aquello que los soldados tenían que hacer. Es verdad que la diferencia que hay entre un soldado y un obrero es que este último puede rescindir su contrato a voluntad, mientras que a un soldado

se le puede fusilar por desertor. La famosa historia del motín del Bounty, tantas veces llevadas al cine y la literatura[15], puede ilustrar algunas diferencias, pero también sirve para comprobar que el problema coincide en lo esencial.

> En 1782 la corona inglesa envío a Tahití un buque llamado el Bounty, al mando del capitán Bligh. Su propósito era ir en busca del «árbol del pan», con el que se pensaba alimentar fácilmente a los esclavos de Jamaica. Tras fracasar en cruzar el océano por el Cabo de Hornos y pasar mil calamidades durante meses de travesía, la nave llega a su destino, donde los simpáticos indígenas les reciben con festiva hospitalidad. El único problema es que la susodicha planta, a esas alturas del año, pasa por una etapa letárgica y no puede ser trasplantada. El capitán Bligh y su segundo piloto Christian, junto con el resto de la tripulación, se ven entonces obligados a permanecer una larga temporada en esas tierras de Dios, a la espera de los informes del jardinero de su majestad. Ahora bien, para esos sufridos soldados y marineros sometidos a una insólita disciplina militar, estas vacaciones en Tahití podían resultar fatales. De pronto, se encuentran instalados entre gente que sobrevive medio desnuda en un verdadero paraíso terrenal, entre alegres cánticos e indolentes siestas. Aquellos rudos marineros que llevaban meses sin ver a una mujer, se encuentran ahora rodeados de preciosas muchachas ataviadas con collares de flores y en un marco tribal, al parecer, muy relajado sexualmente. En resumen, que al poco tiempo, el inflexible capitán Bligh comprueba que los miembros de su tripulación, incluido su piloto Christian, se han convertido en una banda de desarrapados cubiertos de tatuajes rituales y con más tendencia a quedarse ahí cohabitando con sus novias que a regresar a Inglaterra para disfrutar de la civilización inglesa en tanto que marineros y soldados de la corona. La disciplina militar todavía logra imponerse para iniciar el regreso, pero al poco tiempo estalla el famoso motín. El capitán Bligh, junto con los oficiales que permanecieron fieles, fue abandonado a la deriva en una lancha y los amotinados regresaron a Tahití. Algunos se quedaron ahí. Otros, comandados por Christian, escaparon con el Bounty

15 *Cf.* Ch. Nordhoff y J. N. May, *Rebelión a bordo. Trilogía del Bounty,* Barcelona, Molino, 1936.

a alguna otra isla donde se pierde la leyenda. Hicieron bien, porque, por supuesto, la marina inglesa no dejó de regresar a Tahití para ahorcar a los amotinados que fue capaz de encontrar.

Ahora bien, el asunto no consiste en ajusticiar desertores, sino en que los soldados sean eficaces a la hora de generar las condiciones en las que el capitalismo es posible, para lo que, en primer lugar, es preciso lograr que la ley de la oferta y la demanda de trabajo se haya adueñado de la realidad de la colonia. Esta ley regía ya en Inglaterra con la misma naturalidad con la que rige hoy en el mundo de la globalización: basta una solicitud de trabajo anotada en un *InfoJobs* (sección «oferta de trabajo») para que, al día siguiente, cualquier señor Peel tenga una cola de parados suplicando una «entrevista de trabajo». Igual que caen las piedras, caen los trabajadores sobre los puestos de trabajo. Y sin embargo, en las colonias, esto solo se lograba mediante recursos muy artificiales y muy violentos. Los comentarios de Sánchez Ferlosio al *Ensayo político sobre el reino de Nueva España*, de Alejandro Humboldt, pueden valernos para hacernos una idea muy exacta de los términos del problema:

> La estancia de Alejandro Humboldt en Nueva España, de casi un año de duración, se remonta casi a los albores del culto al dios Progreso, pues transcurrió a caballo de los años 1803 y 1804. (…) Hablando de la gran variedad de vegetales susceptibles de elaboración industrial y comercialización que ha podido observar silvestres en la Intendencia de Veracruz, concluye: «Solo esta intendencia bastaría para vivificar el comercio del puerto de Veracruz, si fuese mayor el número de colonos y si su desidia, efecto de la misma beneficencia de la naturaleza y de la facilidad con que proveen sin trabajo a las primeras necesidades de la vida, no entorpeciese los progresos de la industria»[16].

La desidia de los colonos y de los indígenas, así como la propia beneficencia de la naturaleza que la posibilitaba, era también un obstáculo para el desarrollo de la industria de esperma de ballena.

16 Sánchez Ferlosio, *Mientras no cambien los dioses, nada ha cambiado,* Madrid, Alianza Editorial, 1986, pp. 50-51.

> Hablando más adelante de la gran abundancia de cachalotes en las costas del Pacífico y lamentando que los habitantes de las colonias españolas no aprovechen las ventajas que, para su pesca, tendrían sobre los ingleses y los norteamericanos (ya que estos, para llegar al Pacífico, tenían aún, en aquel tiempo, que rodear el continente desde el Atlántico), comenta: «No es la falta de brazos la que podría impedir a los habitantes de México el dedicarse a la pesca del cachalote; doscientos hombres bastarían para armar diez barcos pescadores y recoger anualmente cerca de mil toneladas de esperma de ballena; esta substancia podría ser en lo venidero un artículo de exportación casi tan importante como el cacao de Guayaquil y el cobre de Coquimbo. En el estado actual de las colonias españolas, la desidia de los habitantes es un obstáculo para la ejecución de estos proyectos. En efecto, ¿cómo se pueden encontrar marineros que quieran dedicarse a un oficio tan duro, a una vida tan miserable cual es la de los pescadores de cachalote? ¿Cómo hallarlos en un país en donde, según la opinión del común del pueblo, el hombre es feliz solo con tener plátanos, carne salada, una hamaca y una guitarra? La esperanza de la ganancia es un estímulo muy débil, bajo una zona en donde la benéfica naturaleza ofrece mil medios de procurarse una existencia cómoda y tranquila, sin apartarse del propio país ni luchar con los monstruos del Océano»[17].

Para coyunturas como esta, de nada sirve, como hemos visto, generar una oferta de trabajo *ad hoc*, importando obreros de las metrópolis, pues, en cuanto desembarcan no les es difícil hacerse con una hamaca o una guitarra y alimentarse de plátanos y de carne salada. Este tipo de vida puede parecer lo que sea, pero nadie que haya leído *Moby Dick* preferiría embarcarse junto a cualquier capitán Ajab de turno para perseguir cachalotes al otro extremo del mundo.

A Humboldt no se le escapa el tipo de remedio que sería preciso aplicar para restaurar aquello que todos los señores Peel de las colonias habían dejado olvidado en sus metrópolis: «En las colonias españolas se oye repetir muy a menudo que los habitantes de las *tierras calientes* no saldrán de la apatía en que hace siglos están sumergidos hasta que una *real cédula* mande destruir los platanares.

17 Sánchez Ferlsosio, ob. cit., pp. 51-52.

A la verdad el remedio es violento y los que lo proponen con tanto ardor generalmente no despliegan más actividad que el común del pueblo, al que quieren hacer trabajar aumentando la masa de sus necesidades. Esperemos que la industria progresará entre los mejicanos sin que se empleen medios destructivos»[18].

«A la verdad, el remedio es violento…» Así es, pues, para quemar los platanares, hace falta desalojar a la población, despejar el terreno, exterminar a los *indígenas demasiado* tozudos para abandonar a los ancestros que residen en sus cementerios, crear, en definitiva, un ejército de mendigos que no tengan dónde caerse muertos. Este presupuesto tan «natural» de la ley de la oferta y la demanda de trabajo consiste, lisa y llanamente, en una matanza. Solo una vez que el ejército haya cumplido este cometido de encarrilar las leyes naturales de la civilización, la masa del pueblo estará dispuesta a convertirse en protagonista de esa otra novela que antes mencionábamos:

> Podéis llamarme Ismael. Hace algunos años —no importa cuántos, exactamente—, con poco o ningún dinero en mi billetera y nada de particular que me interesara en tierra, pensé darme al mar y ver la parte líquida del mundo. Es mi manera de disipar la melancolía y regular la circulación. Cada vez que la boca se me tuerce en una mueca amarga; cada vez que en mi alma se posa un noviembre húmedo y lluvioso; cada vez que me sorprendo deteniéndome sin advertirlo ante las tiendas de ataúdes o siguiendo al cortejo de un entierro que pasaba por ahí… comprendo que ha llegado la hora de embarcarme (primeras líneas de *Moby Dick*, de Herman Melville).

Por su parte, Wakefield propuso un «plan de colonización sistemática» muy ingenioso, que Marx resume en estas líneas:

> ¿Cómo curar el cáncer anticapitalista de las colonias? Si se quisiera transformar de un solo golpe toda la tierra que hoy es propiedad del pueblo en propiedad privada, se destruiría la raíz del mal, ciertamente, pero también… la colonia. Las reglas del arte exigen que se maten dos pájaros de un tiro. Asígnese a la tierra virgen, por decreto gubernamental, un *precio independiente de la ley de la oferta y la*

18 *Ibid.,* p. 51.

> *demanda*, un *precio artificial* que obligue al inmigrante a trabajar por salario durante un período más prolongado, antes que pueda ganar el dinero suficiente para adquirir tierra y transformarse en campesino independiente. El *fondo* resultante de la venta de terrenos a un precio relativamente *prohibitivo* para el asalariado, ese *fondo de dinero* esquilmado del salario, pues, mediante la violación de la sagrada ley de la oferta y la demanda, inviértalo el gobierno, a su vez, a medida que aumente, en importar pobres diablos de Europa a las colonias y mantener lleno así, para el señor capitalista, *su mercado de trabajo asalariado*. (…) El *precio de la tierra* impuesto por el Estado, naturalmente, debe ser «suficiente», esto es, tan alto «que impida a los obreros convertirse en campesinos independientes hasta que otros estén allí para llenar su lugar en el mercado de trabajo asalariado». Ese «precio suficiente de la tierra» no es otra cosa que un circunloquio eufemístico con el que se describe el *rescate* pagado al capitalista por el obrero para que aquel lo autorice a retirarse del mercado de trabajo asalariado y establecerse en el campo[19].

En orden a este tipo de consideraciones es como Marx dice que Wakefield descubrió en las colonias *el secreto* en el que consiste la producción capitalista de la metrópolis: «*El modo de producción capitalista de producción y de acumulación* y, por ende, también *la propiedad privada capitalista, presuponen el aniquilamiento de la propiedad privada que se funda en el trabajo propio, esto es, la expropiación del trabajador*».[20]

No hay capitalismo sin una *expropiación* (inevitablemente *violenta y «artificial») de las condiciones generales de trabajo de una población*. Debemos advertir sobre la gravedad y el enorme peso teórico de estas palabras finales del Libro I. Lejos de presentarnos un complemento «colonial» a lo ya dicho sobre el capitalismo en el resto del libro, lo que Marx nos dice es que, en las colonias, se ve a simple vista *aquello en lo que consiste el capitalismo: la esencia del capital.*

19 MEGA, II, 6, pp. 690-691.
20 MEGA, II, 6, p. 692.

7.8. La estructura «capital», el *eîdos* «capital»

El capitalismo es imposible sin las relaciones de producción capitalistas, las cuales consisten *antes que nada* en el hecho de que el conjunto de la población haya sido violentamente expropiada de sus medios de producción.

Puestos a decir a las claras lo que el señor Peel «se había olvidado» en Inglaterra, nada mejor que decir que se había olvidado, precisamente —¡y nada menos! —, «el capital», la «esencia capital», «aquello en lo que consiste el capital», «aquello que hace capital al capital», o, digámoslo de una vez en clave platónica, el *eîdos* capital.

Entenderemos lo serio del asunto si nos damos cuenta de que el error que comete el señor Peel es exactamente el mismo que comete Menón —en el diálogo de Platón— al ser interrogado acerca de *qué es la virtud*. Menón dice que eso lo sabe hasta un niño y que le avergonzaría regresar a su patria para contar que el gran Sócrates no sabe qué es la virtud. Por demás, ¿no estuvo Gorgias ahí? ¿No le satisficieron lo bastante sus explicaciones? Sin duda que hay cosas difíciles que decidir acerca de la virtud; por ejemplo, si la virtud es enseñable o no lo es; para decidir sobre este tipo de cuestiones hace falta ser, por lo menos, bastante inteligente. Pero Sócrates, antes que nada, quiere que se le diga… ¡en qué consiste la virtud! Pues, al parecer, no solo no es «bastante inteligente», sino que, siendo, más bien, completamente «idiota», ni siquiera entiende el significado de la palabra; los niños lo entienden, pero Sócrates no.

El señor Peel, a la vista de lo rico que era, no cabe duda de que debía ser también «bastante inteligente». Como mínimo, tan inteligente como Berlusconi, que basó toda su campaña política en la propuesta de gestionar Italia como una gran empresa y presentaba su éxito en los negocios como prueba indiscutible de que él sí sabía realmente de qué iba eso de la economía. Este argumento parecía de una evidencia incontestable: ¿quién va a ser capaz de dirigir los destinos económicos de un país mejor que un empresario? ¿Qué mejor ministro de economía que una persona que sepa perfectamente lo que es una empresa porque él mismo tenga harta experiencia como empresario? Ahora bien, eso de «tener experiencia»

no es algo que sea muy impresionante platónicamente hablando. Claro que —se dirá— la economía no se desenvuelve en el nebuloso mundo de las ideas de Platón. Más allá de «utopías» y de «libertarismos trasnochados» (como corresponde al pragmatismo de la patronal), los empresarios no cabe duda de que tienen «los pies en la tierra»… por la cuenta que les trae. Ahora bien, «por la cuenta que le traía», el señor Peel, que sabía perfectamente lo que era el capital —ya que era, precisamente, capitalista—, fue tan previsor que de sus empresas no se olvidó ni un tornillo que meter en su barco. Se olvidó, sin embargo, de exportar «aquello que hace capital al capital», aquello que Platón habría llamado, en efecto, la «idea» de capital.

Lo que pasa es que nosotros no sabemos muy bien qué es eso del *eîdos* (eso lo estudian en los departamentos de Ontología y similares). Una cosa sí sabemos, no obstante: aquello en lo que consiste el capital (el *eîdos*-capital) es aquello por lo que preguntamos cuando preguntamos, sencillamente, *qué es el capital*. Precisamente por eso, no tiene nada de extraño que Marx, tras 900 páginas de una obra titulada *El capital*, al final del Libro I, aproveche para responder a esa pregunta. Un largo itinerario, se dirá. Todo el mundo sabe lo que es el capital o, al menos, es obvio que los empresarios lo deben de saber. Preguntemos a Gorgias o a Menón si la virtud es o no enseñable. Preguntemos al señor Peel o a Berlusconi si hay que subir o bajar los impuestos para favorecer la inversión. Seguro que tendrán una respuesta.

Sin embargo, al otro lado del océano, había, esperando al señor Peel, un Sócrates que iba a dejar boquiabiertos no solo a todos los economistas de la época, sino a todos los muy «realistas» y «terrenales» políticos del Parlamento británico. «No se contesta a la pregunta de qué es el capital enumerando las partes de que este se compone, eso sería como preguntar qué es una abeja y contestar que una abeja es una cabeza, unas patas, un abdomen, unas alas *y unas cuantas cosas más…*». Del mismo modo, el primer intento que hace el impaciente Menón de responder a la ingenua pregunta de Sócrates naufraga porque Menón se limita a enumerar las partes de la virtud o, todo lo más, a poner ejemplos de ella. No se sabe qué es la virtud limitándose a meter en la cabeza las distintas partes de que esta

se compone. Pero tampoco se lleva uno el capital de aquí para allá metiendo en un barco las partes de las que se compone (el dinero, las máquinas, los obreros *y unas cuantas cosas más*…).

Y he aquí que, de pronto, ante una tragedia económica de primera magnitud, el Parlamento británico se vuelve de un platónico que asusta: *¿qué es* el capital, entonces, ya que toda la experiencia de los empresarios no nos auxilia para dilucidar el misterio de lo que el señor Peel había dejado *olvidado* en Inglaterra? «Conocer es recordar», cantan sabiamente los poetas, le dice Sócrates a Menón cuando, tras varios intentos fallidos, este parece ya desistir de dar cumplida respuesta a la pregunta de qué sea la virtud. Y, en efecto, también el Parlamento británico «recuerda» entonces ciertas cosas muy imprescindibles. No hay capital sin una oferta de mano de obra asalariada, no hay capital sin obreros; pero de nada vale meter en un barco a los obreros si no se mete también aquello que les hace ser obreros. No se trata de exportar obreros, sino de exportar «la obrereidad», «aquello que hace obrero al obrero», «aquello en lo que consiste ser obrero».

Todo el mundo sabe lo que es un obrero. Algunos lo saben por experiencia propia, otros por la experiencia de tratarse con ellos. Tuvo que ocurrir algo muy grave en las colonias para que, de pronto, todo este macizo de evidencias se deshiciera y el Parlamento británico cayera en la cuenta de que se había olvidado lo que es un obrero. «¿Que se nos ha olvidado qué es un obrero? ¡Que salga alguien a la calle y que nos traigan a uno!», podría haberse exclamado. Un obrero es una persona que firma un contrato de trabajo a cambio de un salario. Y en Manchester no es difícil toparse con ellos. Basta poseer capital, dinero, medios de producción y un poco de espíritu empresarial o, simplemente, ganas para jugar en la bolsa, para que toda una multitud de personas te sigan el juego, tomando la decisión de prestarse voluntariamente a ser obreros. Un obrero, diría el filósofo Jean Paul Sartre, es una persona que toma a cada momento la decisión de comportarse como un obrero, desde el momento mismo en que suena el despertador y acepta levantarse de la cama para acudir a su puesto de trabajo. También el filósofo Michel Foucault aseguraría que un obrero es una especie de sopa originaria de

gestos, órganos y deseos, convenientemente disciplinada, vigilada y castigada, para moverse como se mueven los obreros. Sin embargo, el Parlamento británico no vino a concluir que el señor Peel debería haberse llevado al río Swan el Panóptico de Bentham (es decir, un inmenso dispositivo de vigilancia y control disciplinario exhaustivo), ni tampoco se le ocurrió enviar directores de conciencia que hicieran a las libertades de por allí cambiar de parecer respecto al sonido del despertador. Un obrero indisciplinado que, al menos en Manchester, tira el despertador por la ventana y decide seguir durmiendo no deja por eso de ser un obrero. Simplemente, se convierte en un obrero *en paro*. En Manchester no dejas de ser obrero tan fácilmente: ni a golpes de libertad, ni a golpes de indisciplina. De este modo, el Parlamento británico no se volvió ni sartreano ni foucaultiano, tuvo más bien una especie de revelación *platónica*: en lugar de exportar la «*mauvaise foi*» sartreana o la microfísica de las disciplinas foucaultianas, se puso a pensar en cómo generar materialmente unas *condiciones estructurales* que, sin necesidad de poner en juego una intervención continuada de ejercicios de poder, fueran capaces de hacer obrero al obrero.

Para ello era preciso, como hemos visto, expropiar a la población indígena de sus condiciones de existencia, separar a los artesanos y los campesinos independientes de sus medios de producción. La corona inglesa no decidió, por tanto, funcionar como un microcapataz foucaultiano: a su modo, decidió, simplemente, «quemar las plataneras», destruir las condiciones de existencia de la población, desencajar las piezas de sus modos de producción y producir un «hambre artificial» para el conjunto de la población. El proletariado del señor Peel surgiría del ejército de mendigos generado por esta intervención puntual e inusitadamente violenta, la cual habría creado para la historia una *estructura* capaz de generar el «efecto-obrero». El señor Peel había intentado transportar una estructura transportando sus elementos. Y la estructura, lógicamente, no les había acompañado. Es por lo que se puede afirmar, como lo hace Marx, que Peel había exportado todos los elementos de la producción capitalista y se había olvidado, precisamente *del capital*: un negro es un negro, solo en determinadas condiciones se convierte en esclavo;

una máquina de hilar algodón, es una máquina de hilar algodón. Solo bajo determinadas condiciones se convierte en capital.[21]

7.9. «Conocer es recordar»

Sin darse cuenta, la economía política y el conjunto de la clase política inglesa estaba, así, *recordando* los procedimientos por los que se había constituido el propio proletariado británico. Marx, en el penúltimo capítulo del Libro I, «La llamada acumulación originaria», hace a este respecto un «bosquejo histórico» estremecedor. Ahora bien, es preciso insistir una vez más: aquí no se trata de *recordar* aquello que *hizo* capital al capital, sino aquello que *hace* capital al capital. No se trata de recordar una historia, sino de que esa historia nos permita «recordar», en un sentido inequívocamente platónico, una *estructura*. No se trata de una investigación sobre los orígenes históricos, sino de una investigación sobre las *condiciones* sin las cuales no hay modo capitalista de producción. No se trata de cómo «se formó» el modo de producción capitalista, sino de en qué consiste este modo de producción. La pregunta sigue siendo estrictamente socrática: *¿qué es…?* No es que entre los parlamentarios ingleses haya germinado un repentino interés por la historia de Inglaterra; es que experiencias como la del señor Peel les han hecho caer en la cuenta de que, pese a toda su experiencia al respecto, no se sabe *qué es el capital*, ya que no se termina de entender qué es lo que había quedado *olvidado* en Inglaterra.

No hay capitalismo sin una escisión entre el productor directo y sus medios de producción. Así pues, la llamada «acumulación originaria» —que se ha querido imaginar como resultado de la decisión de la humanidad de dividirse mediante un contrato voluntario entre «propietarios de capital y propietarios de trabajo»[22]— debió de consistir en el proceso histórico de esta escisión:

> La estructura económica de la sociedad capitalista surgió de la estructura económica de la sociedad feudal. La disolución de esta

---

21 *Ibid.*, p. 685.

22 Wakefield, *loc. cit.,* MEGA, II, 6, p. 685.

> última ha liberado los elementos de aquella. El productor directo, el trabajador, no pudo disponer libremente de su persona mientras no cesó de estar ligado a la gleba y de ser siervo o vasallo de otra persona. Para convertirse en vendedor libre de su fuerza de trabajo, en vendedor que lleva consigo su mercancía a cualquier lugar donde esta encuentre mercado, tenía además que emanciparse de la dominación de los gremios, de sus ordenanzas referentes a aprendices y oficiales y de las prescripciones restrictivas al trabajo. Con ello, el movimiento histórico que transforma a los productores en asalariados aparece por una parte como la liberación de los mismos respecto de la servidumbre y de la coerción gremial, y es este el único aspecto que existe para nuestros historiadores burgueses. Pero, por otra parte, esos recién liberados solo se convierten en vendedores de sí mismos después de haber sido despojados de todos sus medios de producción, así como de todas las garantías que para su existencia les ofrecían las viejas instituciones feudales. La historia de esta expropiación de los trabajadores ha sido grabada en los anales de la humanidad con trazos de sangre y fuego[23].

Son dos caras de un mismo proceso; en la *prehistoria* del proletariado moderno se conjugan: a) un proceso por el que se libera la población de las servidumbres feudales y gremiales, generando una masa de población «enteramente libre»; b) un proceso por el que, al mismo tiempo, se despoja a la población de sus antiguas condiciones de existencia. Es así como la «acumulación originaria» que se esconde bajo las revoluciones burguesas se realiza, en efecto, enarbolando la bandera de la libertad y la igualdad. Es obvio que las grandes potencias europeas no conquistaron el mundo declarando que iban a convertir a todos sus habitantes en proletarios (o, en su caso, en esclavos), sino que los iban a liberar de sus servidumbres, de sus supersticiones ancestrales, de su «minoría de edad autoculpable», en fin, que iban a «civilizarles». Pero, al mismo tiempo que liberaban a la población de todo su tejido de servidumbres, se les desgajaba del modo de producción en el que se basaba su supervivencia material. Si la libertad y la igualdad alimentaran, jamás habría habido capitalismo.

23 MEGA, II, 7, p. 633.

El pequeño bosquejo histórico que realiza Marx en este capítulo XXIV —sin duda una de sus obras maestras— es suficientemente ilustrativo. Otra obra maestra al respecto es la obra de Polanyi, *La gran transformación*. Conviene que repasemos aquí un ejemplo capaz de darnos idea de los procedimientos históricos que se dieron cita para constituir al proletariado moderno. La misma violencia que escandalizaba a Humboldt en las colonias, se descubre aquí en la prehistoria de la clase obrera británica. Entre 1801 y 1831 se expropiaron 3.511.770 acres de tierras comunales a la población rural mediante legislaciones terroristas e intervenciones armadas. La cosa resulta especialmente llamativa en las Highlands, «en lo que fue llamado *clearing of states* (despejamiento de fincas que consistió en realidad en barrer de ellas a los hombres)»[24].

> Los celtas de las Highlands se agrupaban en clanes, cada uno de los cuales era el propietario del suelo en que se asentaba. El representante del clan, su jefe o «gran hombre», no era más que el propietario titular de ese territorio, exactamente del mismo modo que la reina de Inglaterra es la propietaria titular de todo el suelo de la nación. Una vez que el gobierno inglés hubo logrado suprimir las guerras internas de estos «grandes hombres» y sus continuas incursiones en las llanuras de las tierras bajas escocesas, los jefes clánicos no abandonaron, ni mucho menos, su viejo oficio de bandoleros; se limitaron a modificar la forma. Por propia autoridad, transformaron su derecho titular de propiedad en derecho de propiedad privada, y como la gente del clan opuso resistencia, decidieron desahuciarles desembozadamente por la violencia. «Con el mismo derecho», dice el profesor Newman, «un rey de Inglaterra podría arrogarse el derecho de echar a sus súbditos al mar»[25].

Es, en efecto, muy importante advertir que la propiedad privada moderna, tal y como nosotros la entendemos, no es extrapolable a ningún otro modo de producción. Si, por ejemplo, actualmente, le preguntamos a un indígena chamula de Chiapas que quién

---

24 MEGA, II, 6, p. 656.
25 MEGA, II, 8, p. 683.

es el propietario de las tierras de su comunidad, contestará que San Juan. Hace falta ser un poco antropólogo para comprender una respuesta de este tipo. Al nombrar a San Juan (una talla de madera que se conserva en la iglesia de San Juan Chamula), los indígenas se están refiriendo, consciente o inconscientemente, a todo un entramado de rituales y costumbres cuya observancia es requisito para la pertenencia a la comunidad. De este modo, la pertenencia a la comunidad garantiza a los chamulas, precisamente, su acceso a la tierra. Es cierto que, a través del «sistema de cargos» que vertebra lo que ellos llaman «el costumbre», se abre paso todo un sistema de expoliaciones y de dependencias económicas. Pero, si un día san Juan bramara desde la Iglesia diciendo que está cansado de tanto ruido, que prefiere vivir solo en Chamula y que ha *vendido* todas las tierras a los terratenientes alemanes del Soconusco, los chamulas no cabe duda de que pensarían que su dios se ha vuelto loco, que es un impostor o que se lo han cambiado los «gringos», los antropólogos o los evangelistas; probablemente, la estatua de San Juan acabaría en la cárcel «hasta que entrara en razón» y los gringos o los evangelistas pagarían los platos rotos. En San Juan de Atitlán (Guatemala), Maximón es, en principio, el propietario titular de todas las tierras y bienes de la comunidad. Una vez que los hombres se fueron del pueblo, Maximón violó a todas las mujeres y las dejó embarazadas. Desde entonces, Maximón permanece atado de pies y manos y, durante las fiestas, algunos hombres tienen que permanecer sobrios para vigilar que no escape y se ponga a violar a las vírgenes de la iglesia. El rey don Juan Carlos de Borbón dejaría de inmediato de ser rey de España si una mañana se levantara con dolor de cabeza y dictara un decreto por el que se decidiera que los españoles, en adelante, vivieran en Ceuta y Melilla. En este caso, si se le permite ser el «representante» de la propiedad del suelo español es en tanto que símbolo legal del derecho de los españoles a la propiedad de su suelo.

En el espectro que va desde la propiedad comunal de las comunidades indígenas a la propiedad feudal, con todas sus diferencias, lo que no se encontrará jamás es que el «propietario» en cuestión tenga el derecho de vender en el mercado la propiedad de «sus» tierras.

Un conde puede matar de hambre a sus «almas», asfixiándolas con los tributos o los impuestos, y exigir de paso el derecho de pernada. Pero en tanto que tal, seguirá siendo más bien la garantía armada del derecho que tienen los habitantes del condado a acceder a la tierra.

Quizá se entienda mejor el problema si atendemos a un ejemplo más reciente. Las comunidades indígenas de los Altos de Chiapas poseen unas tierras comunales a las que llaman *ejidos*. Como hemos dicho, la observancia de las costumbres de la comunidad, con todo el tejido de servidumbres que conlleva hacia el sistema de cargos, autoridades y dioses de la comunidad, garantiza a los indígenas el acceso a estas tierras, para su cultivo o para dar de pastar a sus rebaños. Ahora bien, desde que los pastores evangélicos empezaron a hacer adeptos en las comunidades (fundamentalmente a partir de 1973), se ha ido agudizando un conflicto más y más grave, hasta el punto de que en 1992 fue preciso reunir al Congreso de Chiapas para buscar alguna solución legal que respetara al mismo tiempo el artículo 4.º de la Constitución, que protege la autonomía de las comunidades indígenas, y el resto de los artículos constitucionales, que protege la integridad de los indígenas en tanto que ciudadanos mexicanos[26]. Desde el punto de vista de los indígenas (tal y como ellos mismos expresaron en el Congreso del estado), la cuestión era muy simple: los conversos al evangelismo dejan de participar en los ritos comunitarios (fundamentalmente porque dejan de «beber trago», requisito imprescindible para todos los rituales), motivo por el cual, dejan de tener derecho de acceso a las tierras comunales. De ahí que, desde 1973, decenas de miles de familias hayan sido expulsadas de sus comunidades por mandato de las propias autoridades indígenas, lo que ha generado situaciones de extrema violencia y criminalidad en muchas ocasiones. Un chamula es un chamula porque se comporta como chamula. Si deja de hacerlo, pierde todo derecho sobre las tierras de la comunidad. Desde un cierto punto de vista, los pastores evangélicos y protestantes se puede decir

26 Todas las dificultades y aporías que planteaba esta cuestión se tratan más detenidamente en *Geometría y tragedia: el uso público de la palabra en la sociedad moderna,* Guipúzcoa, Hiru, 2001.

que «liberan» a los indígenas de la pesada carga que supone el tejido de costumbres y rituales de la comunidad. De hecho, muchos conversos al evangelismo han conseguido hacer una cierta fortuna por procedimientos que habrían resultado impracticables si hubieran seguido las costumbres comunitarias (el mismo hecho de dejar de beber supone ya un gran ahorro familiar). Ahora bien, en la mayor parte de los casos, el desarraigo cultural (la «liberación» por obra de la «palabra de Dios» que predican los pastores evangélicos) ha supuesto la expulsión de la comunidad y una muy difícil proletarización (a causa, entre otras cosas, del racismo mexicano), de modo que los conversos se fueron convirtiendo en una masa de mendigos asentados en un periférico de chabolas en torno a la ciudad de San Cristóbal de Las Casas. Al «liberarse de las servidumbres propias de su entramado cultural», se encontraron, como diría Marx, con que no les queda «más que su pellejo».

Pero para observar en qué medida las relaciones de propiedad indígenas son incompatibles con el concepto moderno de propiedad, hay que atender a la reforma del artículo 27 de la Constitución que emprendió, por imperativo estadounidense, Salinas de Gortari, a la hora de firmar el Tratado de Libre Comercio, provocando el levantamiento zapatista del 1 de enero de 1994. La propiedad comunal de las comunidades indígenas sobre sus ejidos había sido prácticamente la única reivindicación que Emiliano Zapata había logrado colar en la Constitución mexicana y por mucho que fuera constantemente violada en la práctica, había sido uno de los pilares intocables del derecho mexicano hasta 1993. Salinas de Gortari emprendió la reforma de este artículo constitucional, tal y como suele hacerse en todo proceso de expropiación capitalista, en nombre de la libertad y, precisamente, de la «propiedad». Lo que se argumentaba es que la reforma no expropiaba en absoluto a los indígenas, sino que, por el contrario, les hacía *realmente propietarios*. Este título de propiedad «real» era sencillamente el que reconocía el derecho del indígena a *vender y comprar* lotes de sus tierras comunales. En muchos casos la propiedad comunal fue parcelada y repartida por las autoridades indígenas entre las distintas familias y se les reconoció el derecho a intercambiarlas en el mercado. Muchos indígenas endeudados

vendieron, enseguida, sus propiedades, y los más ricos de ellos lograron encontrar procedimientos para extorsionar a sus conciudadanos, obligándoles a vender. Por este procedimiento, se podría decir que se había sentado el primer fundamento de una *proletarización* inevitable de las comunidades indígenas, a corto, medio o largo plazo. Era uno de los requisitos de *modernización* exigidos para la firma del Tratado de Libre Comercio.

La modernización de Gran Bretaña relatada por Marx fue lógicamente más profunda y extensa y más directamente violenta:

> Como ejemplo de los métodos imperantes en el siglo XIX baste mencionar aquí los «despejamientos» de la duquesa de Sutherland. Esta dama, versada en economía política, apenas advino a la dignidad ducal decidió aplicar una cura económica radical y transformar en pasturas de ovejas el condado entero, cuyos habitantes ya se habían visto reducidos a 15.000 debido a procesos anteriores de índole similar. De 1814 a 1820, esos 15.000 pobladores —aproximadamente 3.000 familias— fueron sistemáticamente expulsados y desarraigados. Se destruyeron e incendiaron todas sus aldeas; todos sus campos se transformaron en praderas. Soldados británicos, a los que se les dio la orden de apoyar esa empresa, vinieron a las manos con los naturales. Una anciana murió quemada entre las llamas de la cabaña que se había negado a abandonar. De esta suerte, la duquesa se apropió de 794.000 acres de tierras que desde tiempos inmemoriales pertenecían al clan. A los habitantes desalojados les asignó 6.000 acres a orillas del mar, a razón de 2 acres por familia. Esos 6.000 acres hasta el momento habían permanecido yermos, y sus propietarios no habían obtenido de ellos ingreso alguno. Movida por sus nobles sentimientos, la duquesa fue tan lejos que arrendó el acre por una renta media de 2 chelines y 6 peniques a la gente del clan, que durante siglos había vertido su sangre por la familia de la Sutherland. Todas las tierras robadas al clan fueron divididas en 29 grandes fincas arrendadas, dedicadas a la cría de ovejas; habitaba cada finca una sola familia, en su mayor parte criados ingleses arrendatarios. En 1825 los 15.000 gaélicos habían sido remplazados ya por 131.000 ovejas. La parte de los aborígenes arrojada a orillas del mar procuró vivir de la pesca. Se convirtieron en anfibios y vivieron, como dice un escritor inglés, a medias en

> tierra y a medias en el agua, no viviendo, pese a todo, más que a medias. Pero los bravos gaélicos debían expiar aun más acerbamente su romántica idolatría de montañeses por «grandes hombres» del clan. El olor a pescado se elevó hasta las narices de los grandes hombres. Estos husmearon la posibilidad de lucrar con el asunto y arrendaron la orilla del mar a los grandes comerciantes londinenses de pescado. Los gaélicos se vieron expulsados por segunda vez[27].

Al mismo tiempo, y ya en el siglo XVIII, a los gaélicos expulsados de sus tierras se les había prohibido la emigración. Estos eran los procedimientos tan naturales por los que, en las ciudades fabriles, aparecía como por encanto un mercado de trabajo suficientemente abastecido. Pero conviene que atendamos todavía al texto de Marx para hacernos una idea más completa del proceso por el que, en Inglaterra y Escocia, se constituyeron unas condiciones estructurales capaces de «hacer obreros a los obreros». De todo esto es, en efecto, de lo que se había *olvidado* el experimentado y astuto señor Peel.

> Pero, por último, una parte de las pasturas de ovejas fue convertida a su vez en *cotos de caza*. En Inglaterra, como es sabido, no hay bosques auténticos. Los venados que vagan por los parques de los grandes señores son animales incuestionablemente domésticos, gordos como los *aldermen* [regidores] de Londres. De ahí que Escocia se haya convertido en el último asilo de la «noble pasión». «En las Highlands», dice Somers en 1848, «las zonas boscosas se han extendido mucho. (…) La transformación de su tierra en pasturas de ovejas empujó a los gaélicos hacia tierras estériles. Ahora, el venado comienza a sustituir a la oveja (…) y empuja a aquellos a una miseria aun más anonadante. Los bosques de venados y el pueblo no pueden coexistir. Uno de los dos, inevitablemente, ha de ceder la plaza. Si en el próximo cuarto de siglo dejamos que los cotos de caza sigan creciendo en número y tamaño como durante los últimos 25 años, pronto no será posible encontrar a ningún montañés de Escocia en su suelo natal[28].

27 MEGA, II, 6, pp. 657-658.
28 *Ibid.*, p. 658.

El motor de todo este proceso, sin embargo, no era, por supuesto, «producir proletarios»; lo que tangencialmente se producía era una monstruosa miseria generalizada que transformó a la mayor parte de la población en un ejército de mendigos que no tenían donde caerse muertos. «A los ciervos se les deja espacio libre para que correteen a sus anchas, mientras se acosa a los hombres, hacinándolos en círculos cada vez más estrechos… (Somers, 1848)». La duquesa de Sutherland, por su parte, obviamente no había hecho más que un cálculo económico sobre sus posibilidades de ganancia: la venta de lana era, en principio, más rentable que la agricultura. Lo mismo ocurrió con los cotos de caza que sustituyeron a las pasturas: el alquiler de estos a los grandes señores ingleses pronto resultó incomparablemente más rentable que la cría de ovejas.

De un modo más general, resulta que el mítico relato de la «acumulación originaria» que comenzábamos analizando, podría ser resumido así:

> La expoliación de los bienes eclesiásticos, la enajenación fraudulenta de las tierras fiscales, el robo de la propiedad comunal, la transformación usurpatoria, practicada con el terrorismo más despiadado, de la propiedad feudal y clánica en propiedad privada moderna, fueron otros tantos *métodos* idílicos de la *acumulación originaria*. Esos métodos conquistaron el campo para la agricultura capitalista, incorporaron el suelo al capital y crearon para la industria urbana la necesaria oferta de un proletariado enteramente libre[29].

7.10. Estructura y causalidad estructural

Ahora bien, es importante subrayar que toda esta violencia histórica no se limitó a pasar por la historia. Los acontecimientos a los que se refiere Marx no solo vinieron a escribir una de las páginas más trágicas y dolorosas de la historia, una página que, de todos modos, ya habría quedado atrás.

29 *Ibid.*, p. 660.

Los acontecimientos históricos, en efecto, no solo «pasan», no solo «acontecen», no solo se «eligen» sartreanamente a golpes de libertad, o «se producen» foucaultianamente a través de mil microscópicas capilaridades de poder. La historia no solo consolida conglomerados de «poder» que se mantienen en la existencia mediante un continuado ejercicio, también constituye *estructuras*.

El concepto de «estructura» ha sido un campo de batalla de difíciles polémicas en el siglo XX y, ciertamente, su sentido se ha vuelto muy escurridizo[30]. Pero aquí no tenemos por qué abusar de estas complicaciones. Lo característico de una «estructura» es que *produce efectos sin necesidad de ejercicio de poder alguno*. Hay bofetadas del poder que no precisan repetirse día a día para mantener en la existencia los moratones que causaron. La historia —ninguna historia— es un edificio en la que haya que estar construyendo todo a cada instante. Por muchos siglos que cueste edificar una catedral, una vez levantada, se mantiene en pie por sí misma.

De ahí que todos los análisis foucaultianos sobre la microfísica de los *ejercicios* de poder no llegaran a encontrarse jamás con el concepto de *causalidad estructural* que habían manejado Althusser, Balibar o Rancière. Más bien, contribuyeron, desdichadamente, a emborronar todo el problema para una gran parte de la tradición marxista que había saludado con entusiasmo la obra «antihumanista» de Foucault. En realidad, el antihumanismo, aquí, con ser muy importante, era lo de menos. Mucho más importante es lo que el humanismo de Sartre y el antihumanismo de Foucault tenían en común: una especie de resistencia a aceptar el concepto de causalidad estructural.

Repárese en que la pregunta que el «caso del señor Peel» había dejado en el aire es estrictamente socrática: *¿qué es* un obrero? Ahora bien, se podría preguntar: en un terreno tan escurridizo, tan movedizo, tan transido por la libertad como es la historia, ¿las cosas «son» o las cosas «pasan», «se eligen», «se ejercen», «se producen», etc.? Para Sartre, por ejemplo, la cuestión «¿qué *es* un obrero?» siempre tendría algo de mal planteada, pues, de un lado a otro del continente historia, eso del «ser» siempre era, para él, un asunto «de mala fe»,

30 Cf. Fernández Liria, «El concepto de estructura», ob. cit.

un estrategia para huir de la propia libertad: el hombre nunca «es» esto o lo otro, se elige a sí mismo como siendo esto o siendo lo otro. Si alguien pretende que es un «camarero» es porque no quiere reconocer que puede dejar de serlo en cualquier instante, con una mera inflexión de su libertad. Por eso, para Sartre, la pregunta «¿qué *es* un obrero?» tiene siempre algo de mal planteada. La pregunta debería rezar, más bien: ¿cómo es que la libertad se elige a sí misma en el ser-obrero? ¿Cómo es que tanta gente *decide* levantarse todas las mañanas al sonido del despertador?

Ahora bien, para el antihumanismo foucaultiano o deleuziano, la cosa no era muy distinta, pues la cuestión del *ser* (correlato de una voluntad de *verdad* que empezaba a ser sospechosa de no ser, a su vez, más que una «institución de poder en el discurso») era igualmente inadecuada; lo correcto sería, en todo caso, preguntar cómo es y a través de qué dispositivos microscópicos de poder llega a *producirse* un obrero, a *transformarse* un cuerpo, unos gestos, unos deseos en algo así como un proletario: son mil diminutos controles, mil diminutas disciplinas, mil resortes de vigilancia microscópica los que hacen obrero al obrero. Así, pues, comentan Deleuze y Foucault en una famosa conversación, se ha llegado al extremo de cronometrar el tiempo que tienen los obreros para orinar.

Todo ello puede hacer pensar que «aquello que hace obrero al obrero» es algo que en cualquier caso necesita estar ejerciéndose de continuo: bien estamos ante una continua decisión de la libertad, bien ante un continuo ejercicio de dispositivos disciplinarios. En los dos casos da la impresión de que en la historia todo pasa, todo ocurre o todo se elige, pero de nada se puede decir propiamente que «es» (de modo que, en efecto, tenga verdadero sentido una pregunta socrática del tipo «¿qué *es*… por ejemplo, el capital?»). Los defensores del concepto de «causalidad estructural», en cambio, venían a defender que las cosas que pasan por la historia, además de pasar, *son* algo, pasan como siendo *algo*, y que ese «algo» que «son» depende de determinadas estructuras capaces de producir esa especie de «poder definidor»: aquello que hace «obrero al obrero», «capital al capital», «dinero al dinero» («virtud a la virtud», «zapato al zapato»…). No hay que olvidar que, por muy escurridiza que se presente

la cuestión del ser en el terreno de la historia, una idéntica polémica se planteó en su momento en el terreno de la naturaleza, cuando la física parecía imposible porque en la naturaleza las cosas «se mueven», es decir, que «son y no son», y por tanto, siempre parecía inevitable concebirlo todo como una especie de río heracliteano, en el que todo fluye, pero de nada se puede decir con propiedad que *es* esto o lo otro. Veintiséis siglos de trabajos físicos han desmentido este espejismo. Es obvio que respecto a la historia tiene que ocurrir lo mismo.

Y en efecto, hemos visto ya que Marx, en los dos últimos capítulos del Libro I, no se propone sacar a la luz cómo discurre o cómo funciona o cómo se formó el capital, sino *qué es* el capital. Marx no ha planteado una especie de complemento histórico sobre la formación de las leyes estudiadas en el Libro I, no ha emprendido una investigación del *pasado*, sino que, por el contrario, ha puesto manos a la obra para sacar a la luz la *esencia del presente* estudiado en el resto de la obra. Una «esencia» que misteriosamente aparecía como invisible e imposible de experimentar allí donde lo que había era, precisamente, capitalismo. «Algo», por tanto, que ha estado «ausente» en todo el análisis estrictamente *sincrónico* realizado en el resto del Libro I y que, sin embargo, era la *condición* que confería a cada pieza su *definición* y su *realidad*. Así pues, por ejemplo, los obreros que han ido saliendo por aquí y por allá en todo el Libro I resulta que no eran obreros por comportarse como obreros, por moverse como obreros, por pasar en tanto que obreros por la historia (deambulando por Manchester o viajando en un barco hacia Nueva Holanda): eran obreros porque ocupaban un «lugar estructural» que les definía como obreros independientemente de lo que hicieran o dejaran de hacer con el sonido del despertador. Si se comportaban como obreros era porque vivían bajo una condición: la condición de *carecer de medios de producción*, la condición de haber sido expropiados de sus condiciones de existencia. Esta «condición estructural» es la que permite decir que esos sujetos que se comportan como obreros, además de comportarse como si lo fueran, además, lo *son*. Y que lo seguirán siendo mientras no cambien esas «condiciones», independientemente de lo que hagan o dejen de hacer al oír el despertador. Ya lo hemos comentado: un obrero

que decide no atender al despertador no deja por eso de ser obrero, se convierte en un obrero en paro.

Si hablamos de «estructuras», pese a lo desconcertante o irritante que ha acabado por resultar este término (tras el hartazgo postestructuralista), es para hacernos cargo de este tipo de problemas. En la historia no todo es efecto de decisiones o de ejercicios de poder. Las decisiones y los poderes que se ejercen por aquí y por allá para dominarnos son cosas que pueden ser experimentadas. Pero el caso del señor Peel nos ha situado ante algo que es capaz de producir efectos espectaculares y que, sin embargo, resulta muy difícil de experimentar (hasta el punto de que siempre tiende a permanecer olvidado incluso para los más «experimentados» en la materia). La «violencia expropiadora de las condiciones de trabajo de la población inglesa» es algo que solo en la historia de Inglaterra podía *experimentarse* como tal. No se expulsa sin violencia a un campesino de su tierra y el historiador puede recopilar un catálogo indefinido de experiencias al respecto; pero, una vez que se ha expulsado a un campesino de sus tierras, unas generaciones después, *ninguno de sus nietos sentirá que se le hace violencia por hacerle nacer en Glasgow*. Será preciso, en todo caso, trasladarle a Nueva Holanda en la flota del señor Peel para que caiga en la cuenta de que la violencia que se ejerció sobre sus abuelos, en una aparatosa carnicería, había pasado sencillamente a *definirle* con la misma eficacia invisible y ausente con la que la gramática determina la posibilidad de los significados de una lengua (sin ni siquiera necesitar del recurso al ejercicio de la autoridad de ninguna Real Academia).

> La gran belleza de la producción capitalista no solo estriba en que *reproduce* constantemente al asalariado como *asalariado*, sino en que, *proporcionalmente a la acumulación de capital, produce siempre una sobrepoblación relativa de asalariados*. De esta suerte se mantiene en sus debidos carriles la *ley de la oferta y la demanda de trabajo*, la oscilación de los salarios queda confinada dentro de los límites adecuados a la explotación capitalista y, finalmente, se afianza la tan imprescindible *dependencia social del trabajador respecto del capitalista, relación de dependencia absoluta* que el economista, en su casa, en la metrópoli, puede transformar falaz y tartajosamente

> en *relación contractual libre establecida entre comprador y vendedor, entre dos poseedores de mercancías igualmente autónomos*: el poseedor de la mercancía capital y el de la mercancía trabajo[31].

El tema ya no es, por tanto, la violencia que se ejerce sobre los obreros, sino la violencia en la que consiste *el hecho mismo de ser obrero*. La cuestión es si tenemos o no derecho a decir que independientemente de que la patronal decida maltratar o mimar a sus obreros, independientemente que se ejerza una violenta represión de las reivindicaciones sindicales o que se firme un idílico pacto social a gusto de todos, seguirá habiendo siempre una violencia más fundamental en el hecho mismo de que haya patrones y haya obreros. La cuestión es que, independientemente de mil otras consideraciones, el hecho mismo de que haya obreros es un hecho violento. Incluso en el caso de que se tratara de los obreros mejor tratados del mundo. Naturalmente, no es que, de todos modos, no se siga ejerciendo violencia sobre el proletariado, a través de la policía, el ejército y todos los micropoderes y dispositivos disciplinarios que se quiera traer a colación. Pero el hecho es que, aunque por algún milagro keynesiano sorprendente en la realidad del capitalismo cesara todo ejercicio empírico de la violencia, de todas maneras, ello no significaría que su consistencia estructural no siguiera siendo igualmente violenta. Eso sería tanto como decir que si suprimiéramos por entero la vigilancia que la Real Academia ejerce sobre la corrección del castellano, la gramática del castellano dejaría de existir. El hecho de nacer en un barrio obrero, sin medios de producción para sobrevivir, es de por sí algo sustentado en la violencia, un hecho en sí mismo violento, aunque no se ejerza ahí violencia alguna; lo mismo que el hecho de estar en paro o trabajando, por mucho que nadie ose ponerte la mano encima, se hagan oídos sordos al sonido del despertador o te dejen de cronometrar el «tiempo de orinar».

Hay que tener en cuenta que lo que Marx nos ha venido a demostrar en su tratamiento de la «acumulación originaria» es que el capitalismo no es posible más que porque hay unas condiciones que hacen obreros a los obreros. Pero resulta que el capitalismo

31 MEGA, II, 6, p. 687.

consiste en un entramado de leyes económicas que luego producen, como vamos a ver, unos efectos devastadores sobre la vida de los hombres y del planeta mismo que estos habitan. Pues bien, el problema que estamos planteando tiene que ver con la cuestión de si tenemos o no derecho a decir que la causa más importante de esos efectos no radica en el comportamiento de los capitalistas, en las decisiones gubernamentales vendidas al capital, en la traición de los sindicatos obreros o en la subida de los tipos de interés por parte de la banca, sino en el hecho mismo de que haya capitalistas, obreros y banqueros. Es decir, se trata de decir que, en efecto, el capitalismo *es algo* y que es la causa de muchos desastres.

En el límite, podría imaginarse perfectamente una realidad en la que no hubiera ningún ejercicio empírico de la violencia, y cuya consistencia fuera, sin embargo, sangrienta. Bastaría imaginar una realidad en la que nadie matara a nadie, pero con una estructura tal que constantemente estuviera la gente muriéndose de hambre. Tal y como están las cosas hoy en día, ya no hace falta ser demasiado «estructuralista» o algo parecido para hacer este tipo de consideraciones. Basta con ser un buen cristiano. La teología de la liberación nació precisamente de esta constatación; vivimos en un mundo tan estructuralmente malo que no hace falta ya ejercer el mal para ser malo. Basta depositar tu dinero en una cuenta bancaria para tener las manos llenas de sangre, porque en este mundo se muere masivamente mucho más a causa de las estructuras que de los hechos y de las intenciones.

Es impresionante comprobar que, actualmente, no haya más que cuatro curas (los cuatro que han dejado vivos) dispuestos a hablar de pecado estructural, de violencia o de terrorismo estructural. Aquí ya no está en cuestión «lo del estructuralismo» y su «críptica jerga»; lo que está en cuestión es una inmensa hipocresía. Sencillamente, tenemos una jeta de cemento, ya que no se nos cae la cara de vergüenza cada vez que nos miramos al espejo. Pero tener que dar la razón a cuatro teólogos de la liberación, sencillamente en tanto que cristianos, sería demasiado comprometedor. De tal modo que el concepto de «terrorismo estructural» permanece siendo algo así como «muy nebuloso», demasiado platónico, podría decirse. Alguien tiene que tener la culpa de que a un ciudadano le

roben la cartera, ya que tiene que haber un ladrón; pero en el hecho de que ese ciudadano sea un obrero no hay violencia imputable alguna. Mientras a ese obrero no le maten, no le estafen, no le roben o le violen, todo sucede, como decía Marx, en *le mellieur des mondes possibles*. Ahora bien, si abandonamos el nivel de los hechos empíricos y nos trasladamos al «mundo inteligible», resulta que aquello que hace obrero al obrero, «aquello en lo que consiste ser obrero», no es posible *experimentarlo* más que en tanto historiador: y entonces nos encontramos con un montón de viejas campesinas quemándose en el interior de sus chozas porque se negaban a abandonar sus aldeas. Eso ocurrió, pero ya no ocurre, se dirá. En efecto, hace ya mucho que (casi) no ocurren cosas así; ya no ocurrían (en Inglaterra) en tiempos del señor Peel, hasta el punto de que este pudo olvidarse muy espontáneamente de toda esa violencia en la que consiste *carecer de medios de producción*. Arrebatar o destruir los medios de producción de una población es una aventura histórica sin duda que muy sangrienta, pero para que una población que ya carece de medios de producción, carezca de medios de producción, solo hace falta, de vez en cuando, recordarles, mediante puntuales intervenciones policiales o algún que otro golpe de Estado, que su deber es «respetar la ley», así hayas nacido en el prestigioso barrio madrileño de La Moraleja o entre la basura de una barriada de Lima. Esa violencia que se desplegó en otros tiempos ya pasados puede quizá dejar de ejercerse incluso por completo. Pero el hecho mismo —que es su resultado— de que existan barriadas en Lima o residencias de lujo en La Moraleja es un hecho violento. Hay realidades que son violentas por el mero hecho de limitarse a existir. El poder que las mantiene en la existencia no coincide con el poder que las constituyó. Y tampoco con el poder que ellas despliegan. Este último no consiste en ejercerse: es un poder *estructural*.

Al respecto, es inútil esforzarse gastando argumentos, porque, si es difícil explicar qué es eso que se llamó «estructuralismo», es mucho más difícil lograr que los que se dicen cristianos recuperen, tan siquiera, el sentido común (al menos, mientras vivan en La Moraleja y no en una barriada de Lima). Curiosamente, aquí las analogías siempre son más difíciles que la cosa misma que habría que comprender, pero, ante la negativa a hacerlo, no hay más remedio

que recurrir a ellas de todos modos. Imaginemos una lengua en la que no pudieran formularse más que frases inocentes, amables y educadas. Imaginemos, sin embargo, que esa lengua tuviera una gramática endiablada, una gramática que provocara que, cada vez que se conjuga un verbo en subjuntivo, hubiera que bombardear Afganistán, se provocara la muerte por hambre de medio continente africano, se impidiera comercializar una vacuna por ser demasiado barata, se diera un golpe de Estado en algún país latinoamericano y se provocara —por tan solo haber conjugado un subjuntivo en una bonita frase inofensiva— un derrumbe de los precios del café que ocasionara una guerra civil en Burundi. Los hablantes de esa lengua, no obstante, seguirían paseándose por el mundo con la conciencia bien tranquila, diciendo cosas bonitas, sin hacer otra cosa que formular de vez en cuando el subjuntivo. Así pues, mientras que en la calle todo sería amabilidad y cortesía, en la pizarra de las clases de Filología se estaría constantemente relatando una carnicería. Ahora bien, los lingüistas se ocupan solo de las estructuras y las estructuras no se oyen, lo que se oyen son las frases. Las frases se escuchan, pero nadie puede escuchar la gramática de una lengua. Desde un punto de vista ramplonamente empírico, la gramática, «en sí», se puede decir que *no existe*. Es una especie de «nada» o de «ausencia» que se agota en los efectos que produce. Es por ello por lo que el señor Peel tenía necesariamente que fracasar en su intento de introducir una estructura en la bodega de un navío.

> Una lengua, como por ejemplo, el castellano, puede someterse a la autoridad de la Real Academia, la cual puede decidir, pongamos por caso, que ya no va a ser correcto acentuar ciertos monosílabos. Pero la manera en la que una lengua «obedece» a sus reglas gramaticales es algo de muy distinta naturaleza, porque ahí no hay ninguna intervención empírica que pueda ser experimentada. Por supuesto, los sujetos hablan correctamente aunque no tengan ni idea de gramática y lo hacen sin pensar en ningún momento en las reglas que en cada caso están aplicando. Este modo de producir efectos sin intervencionismo, sin ejercicio de poder alguno, este carácter inexperimentable de lo gramatical, fue lo que inspiró la idea de pensar el concepto de «causalidad estructural» con el término de «causa

ausente» (un concepto que se había importado del psicoanálisis lacaniano). Althusser resumía el problema del siguiente modo: «¿Por medio de qué concepto puede pensarse la determinación de los fenómenos de una región dada por la estructura de esa región? (…) ¿Cómo definir el concepto de una causalidad estructural?»[32]. Se trataba de pensar el concepto de una «eficacia estructural». ¿Cómo producen efectos las estructuras y qué tipo de efectos producen? Sea como sea, en lo que sí que tenía razón Althusser era en señalar que Marx, en un famoso texto, había ya planteado perfectamente el problema, valiéndose, eso sí, de dos metáforas:

«En todas las formas de sociedad, es una producción determinada y las relaciones que ella engendra las que asignan rango e importancia a todas las otras producciones y a las relaciones engendradas por aquellas. Es una iluminación [*Beleuchtung*] general donde están sumergidos todos los colores, y que modifica las tonalidades particulares. Es un éter particular que determina el peso específico de todas las formas de existencia que se destacan en él».[33]

Con estas dos metáforas, Marx intenta explicar la manera en la que esa estructura a la que llamamos «capitalismo» es capaz de determinar, definir o «asignar su relativo rango e importancia» a los elementos de esas sociedades que pueden ser consideradas como capitalistas. Estamos situados, por tanto, ante una especie de poder «no foucaultiano» que no «consiste en ejercerse», un poder *definidor*, un poder que hace a las cosas ser lo que son. No el poder que hace a las cosas moverse en un sentido o en otro, sino el poder que hace que lo que se mueve sea esto o lo otro. Se puede profundizar tanto como se quiera en este viejo problema de la historia de la filosofía. Al fin y al cabo, es lo que Aristóteles llamó causa formal. También es posible rasgarse las vestiduras ante tanta dificultad y tanta pedantería, como otros hicieron, sobre todo en el mundillo positivista anglosajón (lo malo fue el Aristóteles que luego se pusieron a contar).

En todo caso, el hecho de que el «pasado» que es preciso *recordar* para mostrar eso que el Sr. Peel no podía dejar de *olvidar*, pese a toda su experiencia y capacidad de previsión, no haga fundamentalmente referencia a un «antes» cronológico sino a una *anterioridad*

32 *Lire Le Capital,* ob. cit., p. 401.
33 MEGA II, 1.1, p. 41.

que indica a algo así como «aquello en lo que consiste ser obrero para todo obrero», nos presenta una situación que sorprende por su literalidad platónica, cuando Sócrates se ve forzado a decir, en «la lengua de los poetas», que «conocer es recordar», pero no en referencia al recuerdo de una *experiencia* anterior, sino en referencia a un *eîdos* presupuesto en toda experiencia sobre esa clase de objetos, lo que —de nuevo «en el lenguaje de los poetas»— le obliga a hablar míticamente de una «vida anterior» y de la «inmortalidad del alma». De lo que se trataba, pues, era de una «ausencia» que no es posible experimentar o vivir en las cosas, pero que es capaz de convertir a las cosas en aquello que ellas son. En Platón, nos encontramos, sin duda, ante uno de los primeros intentos de aclarar una distinción que nosotros expresaríamos terminológicamente de muy distintas maneras, por ejemplo, diciendo que se trata de pensar la distinción entre *hechos* y *estructuras*. Es importante, por supuesto, reparar en que el asunto de la inmortalidad del alma no es algo que Platón tenga ningún especial interés en defender: es solo un recurso poético (es decir, un recurso del enemigo, porque no olvidemos que fue un poeta quien pidió la pena de muerte contra Sócrates) para intentar hacerse cargo de la *anterioridad de las estructuras sobre sus efectos en los hechos.* Se entiende que el sentido de esta «anterioridad» no es cronológico por lo mismo que podemos decir con sentido que la gramática de una lengua es *previa* o *anterior* a las frases de esa lengua, sin que, por supuesto esa anterioridad tenga nada que ver con una cuestión temporal. Y no olvidemos que, en el caso de Platón, el recurso retórico de aludir a una «vida anterior en un mundo inteligible» no sale a colación más que cuando ya Menón está a punto de rendirse y declarar, sencillamente, que el conocimiento es algo imposible. Y, recuérdese bien esto, todo el diálogo se ha planteado porque Sócrates le ha explicado a Menón que no podía limitarse a decir lo que es la virtud a base de enumerar las partes de que se compone («una abeja no se puede definir diciendo que es cabeza, patas, abdomen, alas…»). En realidad, cuando se recurrió al concepto de «estructura» se hizo por motivos muy semejantes. Lévi-Strauss, por ejemplo, gustaba de citar este texto de Kroeber:

> Un sistema o configuración es siempre, por naturaleza, otra cosa y más que la suma de sus partes; incluye también las relaciones entre las partes; su red de interconexiones, que añade un elemento significativo suplementario. Esto es bien conocido de la psicología de la *Gestalt* o psicología de la forma. La «forma» de una cultura puede ser definida como el sistema (*pattern*) de las relaciones entre sus partes constitutivas[34].

Pues bien, parece difícil encontrar un caso que ilustre con más eficacia eso de que un sistema o configuración es siempre algo más que la suma de sus partes que el caso de ese infortunado señor Peel al que hemos venido dando tantas vueltas aquí.

> El que resulte tan sencillo contar el caso del señor Peel en clave platónica —o aristotélica— no es solo una broma hermenéutica, sino algo en lo que conviene detenerse[35]. Independientemente de que se consideren acertadas o no las consideraciones —en cualquier caso impresionantes— de Althusser, Balibar o Rancière sobre el concepto de «causalidad estructural», hemos de reconocer que ellas no planteaban ningún problema «de moda» que el estructuralismo se hubiera sacado de la manga, sino un tema que venía siendo discutido desde Platón y Aristóteles y que nunca ha dejado de serlo en la historia de la filosofía: el problema del *eîdos-morfé* y de su apropiación teórica por parte del pensamiento científico. Allí donde se veía un misterio «estructuralista» no había sino una ocasión de volver a experimentar el misterio eterno del pensamiento científico. El misterio no era la estructura, sino, una vez más, la *episteme*.

7.11. Relación jurídica y relación económica

El asunto de la expropiación generalizada de las condiciones de existencia afecta muy directamente al modo como debe afrontarse el análisis y la investigación de esa sociedad que se pretende a sí misma constituida sobre los principios de la libertad, la igualdad y la propiedad. En efecto, después de lo visto, cabe preguntarse ¿de

34 Kroeber, citado por Lévi-Strauss, *Anthropologie Structurale,* ob. cit., p. 354.

35 Cf. Fernández Liria, «El concepto de estructura», ob. cit.

qué propiedad estamos hablando? ¿No acabamos de ver que es precisamente la aniquilación de la propiedad la que constituye el fundamento mismo del modo de producción capitalista? ¿Cabe entonces deducir el capitalismo del concepto de «mercado» y, por lo tanto, de los principios de libertad, igualdad y propiedad? Cualquier intento de llevar a cabo esta deducción ¿no exige dar por buena la dudosa operación de intentar llamar también «propietarios» a quienes han sido *expropiados*? Cualquier intento de deducir el capitalismo de los principios por los que se pretende constituido ¿no implica aceptar la ficción liberal por antonomasia que llama «propietarios» a quienes no tienen ya nada exterior como suyo?

Acabamos de ver cómo demuestra Marx que «la expropiación de la masa del pueblo de la tierra constituye el fundamento del modo capitalista de producción»[36]. La importancia fundamental de esto se pone de manifiesto de un modo especialmente destacado si se tiene en cuenta que este gran secreto del modo de producción capitalista fue, con una gran precisión, diagnosticado por Wakefield en el Parlamento británico mientras los economistas (incluso la economía política clásica) seguían dando vueltas y vueltas a esas ideas jurídicas de las que Locke había proporcionado la mejor expresión tratando de buscar en ellas el fundamento más profundo de la sociedad moderna.

Contra lo que pudiera parecer, el modo capitalista de producción consiste precisamente en la *aniquilación de la propiedad privada* o, dicho con más rigor, en la sustitución de la *propiedad privada erigida a fuerza de trabajo propio* por la *propiedad privada capitalista* (que se basa en la explotación de trabajo ajeno). Sin embargo,

> la economía política procura, por principio, mantener en pie la más agradable de las confusiones entre la *propiedad privada que se funda en el trabajo personal* y la *propiedad privada capitalista* —diametralmente contrapuesta— que se funda en el aniquilamiento de la primera[37].

36 MEGA, II, 6, p. 686.
37 *Ibid*., p. 683.

Llama poderosamente la atención la tenacidad con la que la economía ignora que la condición estructural mínima del capitalismo es, precisamente, la aniquilación de la propiedad privada de un modo generalizado. De este modo, incluso los economistas más críticos parecen no prestar ninguna atención a este hecho. Así, por ejemplo, J.K. Galbraith, en su famosa *Historia de la economía,* comenta lo siguiente al referirse a la Revolución rusa: «En Rusia había dejado de existir la propiedad privada de los medios de producción (y también gran parte de la propiedad personal); de este modo se había cortado una cadena que venía desde Roma, junto con el derecho romano»[38]. Considerar que esa cadena que comienza con el concepto de propiedad consagrado por el derecho romano se rompe con la Revolución rusa, en vez de con los procesos de expropiación generalizada que analiza Marx en estos capítulos XXIV y XXV presupone ignorar que, para el derecho romano, representaría una mera ficción jurídica considerar propietario a alguien que no tuviera absolutamente nada en propiedad (más que, eso sí, «su propio pellejo»). En todo caso, esta idea de la radical oposición entre «propiedad privada que se funda en el trabajo personal» y «propiedad privada capitalista», absolutamente fundamental para Marx, está ya presente en el Manifiesto del Partido Comunista, donde puede leerse lo siguiente: «Se nos ha reprochado a los comunistas el querer abolir la propiedad personalmente adquirida, fruto del trabajo propio, esa propiedad que constituye el fundamento de toda la libertad, actividad e independencia individual. ¡La propiedad adquirida, fruto del trabajo, del esfuerzo personal! ¿Os referís acaso a la propiedad del pequeñoburgués, del pequeño labrador, esa forma de propiedad que ha precedido a la propiedad burguesa? No tenemos que abolirla: el progreso de la industria la ha abolido y está aboliéndola a diario»[39]. «Os horrorizáis de que queramos abolir la propiedad privada. Pero, en vuestra sociedad actual, la propiedad privada está abolida para las nueve décimas partes de sus miembros; existe precisamente porque no existe para esas nueve décimas partes. Nos reprocháis, pues, el querer abolir una forma de propiedad que no puede existir sino a condición de que la inmensa mayoría de la sociedad sea privada de propiedad»[40].

38 J.K. Galbraith, *Historia de la economía,* Barcelona, Ariel Sociedad Económica, 2003, pp. 202-203.

39 MEW, vol. 4, pp. 459-493, *Manifest der Kommunistischen Partei,* p. 475.

40 MEW, vol. 4, p. 477.

Así pues, es fundamental que no perdamos de vista en ningún momento la radical oposición que ha establecido Marx entre la «propiedad privada que se funda en el trabajo personal» y la «propiedad privada capitalista» (que se basa, precisamente, en la supresión de esa propiedad erigida a base de trabajo propio). Esta oposición es el modo de enunciar dos estructuras distintas (dos sistemas de relaciones sociales). Y cada una de ellas tiene sus propias leyes y define elementos distintos. Se trata, pues, de dos principios distintos sobre los que cabe articular dos posibles consistencias lógicas diferentes.

Como hemos visto a propósito de la primera, en una situación en la que cada productor fuese *propietario* de sus medios de producción (y, por lo tanto, propietario de los resultados de su trabajo), no habría ningún motivo por el que alguien pudiera estar obligado a *entregar* (sin recibir ningún equivalente a cambio) una parte de *su* producto a otro sujeto *jurídicamente igual* y, por lo tanto, sería necesario algún tipo de mecanismo jurídico que *privilegiase* a estamentos o castas para que unos individuos pudiesen apropiarse, sin entregar un equivalente, de parte de los *resultados* del trabajo *de otros*. Así, por ejemplo, durante el feudalismo, la realidad jurídica imponía a los campesinos la obligación de pagar altísimos impuestos a los estamentos privilegiados, por ejemplo, la corvea (obligación de trabajar gratuitamente para el señor ciertos días de la semana), el diezmo (impuesto que se pagaba a la Iglesia) y la talla (impuesto al Estado del que quedaban exentos la nobleza y el clero).

Sin embargo, la cosa cambia por completo cuando opera el segundo mecanismo: *dada la expropiación generalizada de las condiciones de existencia* (y, por consiguiente, trabajando la población con unos medios de producción que no le pertenecen), *en ningún momento del proceso llegan los productores a ser propietarios de los resultados de su trabajo* y, por lo tanto, no ocurre nunca que tengan que *entregar* una *parte* a otro sin obtener nada a cambio (privilegio al que, en todo caso, no podría optar nadie que fuese reconocido como *jurídicamente igual*). Por el contrario, aquí los productores *ya han renunciado de antemano* a cualquier derecho sobre los resultados de su trabajo y, por ello, no es en absoluto imprescindible que a un nivel jurídico se instaure un sistema de privilegios para que,

de todas formas, sea posible que una determinada clase (a saber, la de los propietarios de los medios de producción) se apropie, sin entregar a cambio equivalente alguno, de una parte de las mercancías producidas por unos trabajadores a los que, por medio del salario, les ha comprado precisamente la renuncia *previa* a cualquier posible derecho sobre los productos de su propio trabajo. En este segundo caso, nos encontramos, pues, con que los principios de libertad, igualdad y propiedad pueden permitirse el lujo de parecer *constituyentes* por la sencilla razón de que, una vez *concluido el verdadero proceso constituyente* (a saber, la expropiación generalizada), la instancia económica se basta, en principio, por sí sola para garantizar el sistema de explotación de clase.

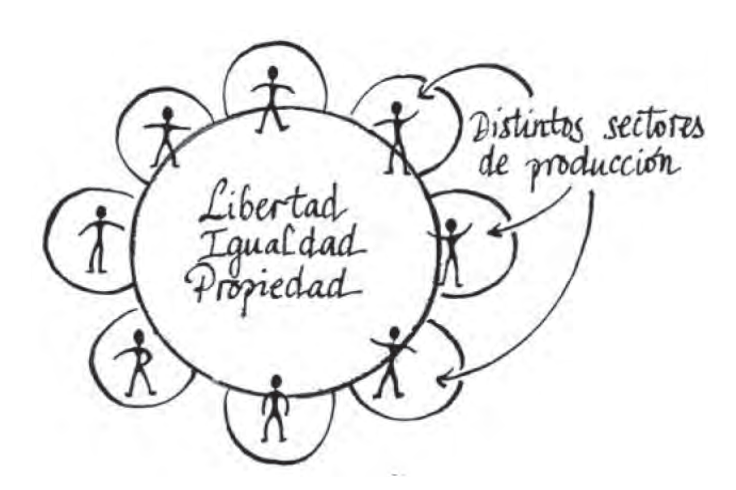
> *La esfera de la circulación o del intercambio de mercancías*, dentro de cuyos límites se efectúa la compra y la venta de la fuerza de trabajo, era, en realidad, un verdadero *Edén de los derechos humanos innatos.* Lo que allí imperaba era la *libertad*, la *igualdad*, la *propiedad* y *Bentham*. *¡Libertad!,* porque el comprador y el vendedor de una mercancía, por ejemplo de *la fuerza de trabajo*, solo están determinados por su *libre voluntad*. Celebran su contrato como *personas* libres, jurídicamente iguales. El *contrato* es el resultado final en el que sus voluntades confluyen en una expresión jurídica *común*. *¡Igualdad!*, porque solo se relacionan entre sí *en cuanto poseedores de mercancías*, e intercambian equivalente por equivalente. *¡Propiedad!*, porque cada uno dispone solo de lo suyo. *¡Bentham!*, porque cada uno de los dos se ocupa solo de sí mismo. El único poder que los reúne y los pone en relación es su *egoísmo,* el de su ventaja personal, el de sus *intereses privados*[41].

Resulta imprescindible apartar ya estos conceptos, no porque no sean los que efectivamente rigen la esfera de la circulación (ya que en cierta medida, considerada esta en su pureza, sí lo son), sino porque, *una vez aniquilada la propiedad privada que se funda en el trabajo propio* (y, por lo tanto, una vez aparece la fuerza de trabajo como mercancía), estos conceptos son absolutamente incapaces de impedir que se ponga en funcionamiento el mecanismo de explotación de

41 MEGA, II, 6, p. 190.

clase que Marx analiza; es más, *una vez aniquilada la propiedad privada que se funda en el trabajo propio*, el hecho de que rijan esos conceptos en el terreno del intercambio es precisamente la garantía de que este peculiar mecanismo de explotación opere con normalidad. Dicho todavía de otro modo, *una vez aniquilada la propiedad privada que se funda en el trabajo propio*, la relación jurídica cuya *forma* es el contrato es perfectamente compatible con que el contenido, *dado* por la estructura económica misma, consista en la apropiación sistemática por parte de los poseedores de los medios de producción de los resultados del trabajo ajeno. Por lo tanto, los conceptos de la esfera de la circulación simple o del intercambio de mercancías no pueden proporcionar ni la clave ni el patrón de medida desde el que pensar la sociedad capitalista. Por el contrario, estos conceptos, sin perjuicio del papel que desempeñen como punto de partida de la investigación de Marx, no representan en este punto del análisis sino el lugar «donde el librecambista *vulgaris* toma las ideas, los conceptos y la medida con que juzga la sociedad del capital y del trabajo asalariado»[42].

Se debe ahora reparar en que el mercado que en 6.5. representamos con el siguiente esquema:



42 *Ibid.*, p. 191.

se ha transformado en algo que cabría más bien representar de este modo:



Todo ello resulta de la máxima importancia. Al analizar la Sección 1.ª de *El capital* constatábamos que ahí se establecían lo que podrían considerarse dos principios fundamentales. El primero de ellos vendría a indicar que, sobre la base del concepto de igualdad, se impone siempre la necesidad de *dar razón* de cómo se logra *adquirir* la propiedad sobre los productos del trabajo ajeno (pues, en principio, siendo la propiedad sobre los productos del trabajo de uno mismo lo único que no requeriría de mayor justificación, se impone siempre alguna explicación del tipo «regalo», «robo», «compra», etc., capaz de dar cuenta de dicha *adquisición*). Ya se señaló más arriba que este principio forma parte de lo que podría considerarse una indicación más general para la investigación histórica (útil para el análisis de cualquier sociedad), a saber: que el modo como se logra adquirir la propiedad sobre los productos del trabajo ajeno es lo que nos da la clave del tipo de *organización económica* que corresponde a la sociedad que estemos estudiando y es lo que nos proporciona *la pauta* que debemos aplicar para estudiarla. De este modo, lo que caracterizaría al esclavismo sería precisamente que dicha adquisición se lograse apelando al derecho *originario* que correspondería a los propietarios de esclavos sobre los productos de su trabajo; lo que caracterizaría a la organización económica del feudalismo sería que la misma adquisición se lograse apelando a cierto derecho originario sobre la tierra y, por lo tanto, sobre lo que en ella produzcan sus morado-

res; y lo que caracterizaría, al menos en apariencia, a la «sociedad de mercado» sería la imposibilidad de adquirir la propiedad sobre los productos del trabajo ajeno más que entregando a cambio un equivalente. A partir de aquí, era posible enunciar un segundo principio que habría quedado así firmemente establecido por Marx en la Sección 1.ª: corresponde a la lógica de la circulación y el intercambio mercantil que nadie logre, al menos de un modo permanente, enriquecerse a costa del trabajo ajeno. Ahora bien, la Sección 2.ª comienza estableciendo que la circulación *propiamente capitalista* sigue el ciclo D-M-D' y, por lo tanto, estableciendo la necesidad de preguntar cómo es posible esa diferencia de valor. Ya hemos comprobado que lo que se pone en juego con ese ciclo es algo muy distinto a la posibilidad de enriquecerse *trabajando* sin descanso. En efecto, el ciclo M-D-M' perfectamente permite pensar la posibilidad de acumular dinero (incluso hasta enriquecerse) a fuerza de trabajar mucho y gastar poco. Sin embargo, lo que se busca para dar cuenta del ciclo D-M-D' es *cómo es posible que se logre algo análogo a eso de «trabajar más»* pero que, sin embargo, no cueste absolutamente ningún trabajo sino solo *determinada cantidad de dinero*. Esto solo es posible, en efecto, si, por algún motivo, el dinero *pasa a tener* el poder de comprar *no ya los productos del trabajo ajeno* sino la *fuerza de trabajo ajena* y, con ello, el derecho a decir que, a efectos de todo lo relacionado con el concepto de propiedad, *es el comprador el que «ha trabajado»* (aunque ese trabajo no le haya costado más que dinero). Ahora bien, a partir de aquí, resulta obvio que ya no es la esfera de la circulación la que constituye el lugar en el que se adquiere la propiedad sobre los productos del trabajo ajeno (pues, en efecto, lo que se compra al adquirir esa peculiar mercancía es, precisamente, la propiedad *por adelantado,* desde el instante mismo de la producción, de cualquier posible producto de la puesta en operación de esa fuerza de trabajo). Por lo tanto, sobre la base de lo establecido en la Sección 1.ª, debemos desplazar por completo el centro de atención, dejar de lado el análisis de la circulación (de la que ya sabemos, *gracias precisamente a lo ganado en la Sección 1.ª,* que no podemos esperar que nos dé la *clave* de la ley que rige la sociedad moderna), y centrar el análisis en el terreno de la producción.

En efecto, si tiene sentido decir que el modo como se adquiere en cada caso la propiedad sobre los productos del trabajo ajeno es lo que nos proporciona la pauta que debemos aplicar para analizar las relaciones económicas, entonces es fácil alcanzar las dos conclusiones con las que se cierra la Sección 2.ª de *El capital*:

En primer lugar, la exigencia teórica de abandonar por completo la «ruidosa esfera de la circulación»:

> El *proceso de consumo de la fuerza de trabajo* es al mismo tiempo el *proceso de producción de la mercancía y del plusvalor.* El consumo de la fuerza de trabajo, al igual que el de cualquier otra mercancía, se efectúa *fuera del mercado* o de la *esfera de la circulación*. Abandonemos, por tanto, esa ruidosa esfera instalada en la superficie y accesible a todos los ojos, para dirigirnos, junto al poseedor de dinero y al poseedor de fuerza de trabajo, siguiéndoles los pasos, hacia la oculta *sede de la producción*, en cuyo dintel se lee: «*No admitance except on business*». Veremos aquí no solo *cómo el capital produce,* sino también, *cómo se produce el capital.* Se hará luz, finalmente, sobre el *misterio* que envuelve la producción de plusvalor[43].

En segundo lugar, la exigencia teórica de aceptar la «transformación» que se ha producido en los «personajes»:

> Al dejar atrás esa esfera de la circulación simple o del intercambio de mercancías, de la cual el librecambista *vulgaris* toma las ideas, los conceptos y la medida con que juzga la sociedad del capital y del trabajo asalariado, se transforma en cierta medida, según parece, la fisionomía de nuestras *dramatis personae*. El otrora poseedor de dinero abre la marcha como *capitalista*; el poseedor de fuerza de trabajo lo sigue como *su obrero*; el uno, significativamente, sonríe con ínfulas y avanza impetuoso; el otro lo hace con recelo, reluctante, como el que ha llevado al mercado su propio pellejo y no puede esperar sino una cosa: *que se lo curtan*[44].

Si, como estamos sosteniendo, el *fundamento* del modo capitalista de producción consiste en que los *productores* aparezcan una

---

[43] *Ibid*., p. 191.

[44] *Ibid*., pp. 191-192.

y otra vez sin *productos* en la esfera de la circulación; es decir, si *el proceso por el que se llega a adquirir la propiedad sobre los productos del trabajo ajeno no es algo que ocurra ya ni remotamente en el terreno de la circulación*, entonces resulta evidente *(a partir de lo establecido en la Sección 1.ª)* que, para buscar los conceptos y la medida con los que juzgar la sociedad capitalista, tendremos que investigar qué es lo que ocurre en el proceso de *producción.* Ahora bien, a partir de lo que hemos visto hasta aquí, es importante destacar que a este cambio de terreno le corresponde un cambio de perspectiva: el sistema de relaciones que *constituye* el objeto de estudio de Marx es ahora un sistema de relaciones de *clase. Abandonar la esfera de la circulación* implica, al mismo tiempo, abandonar *la pauta de los intercambios individuales* que se había adoptado para pensar la idea de mercado. Como estamos viendo, lo que *define* a los elementos del sistema que Marx trata de analizar no es su condición de sujetos libres, iguales y propietarios (al menos de su propia persona), sino la pertenencia a una de las dos clases que cabe distinguir sobre la base del sistema de relaciones sociales que aísla. No se trata de que a los capitalistas o a los obreros no se les reconozca, *en el mercado*, su condición de sujetos libres e iguales. Lo que ocurre es que, aunque aparezcan en la esfera de la circulación como sujetos libres e iguales, ya han quedado *definidos* con anterioridad, a otra escala, precisamente como *obreros* y *capitalistas* y, por lo tanto, su análisis exige *seguir la pauta de las relaciones de clase*.

No se debe en ningún momento perder de vista que, en el terreno de la producción, las *relaciones* que se establecen entre unos individuos y otros no son (y ni siquiera pretenden ser) relaciones de interacción entre sujetos libres e iguales (dueños y señores por igual de sí mismos), sino relaciones de estricta *subordinación* entre, por un lado, quienes han *vendido a otro* el *derecho* a disponer durante cierto tiempo de sus fuerzas y, por otro lado, quienes han *comprado* el *derecho* a *utilizar* esas fuerzas ajenas *como si fuesen propias.*

> En cuanto se pasa al terreno de la producción, no cabe esperar encontrarse con industrias capitalistas organizadas, al modo de un Estado civil, según los principios de libertad, igualdad y propiedad. Fuera de la esfera de la circulación no cabe ya esperar encontrarse con individuos autónomos relacionándose libremente unos con

otros. Por el contrario, lo que cabe esperar en el interior de la industria es, lógicamente, la plena *autoridad* de quien compró la fuerza de trabajo sobre los que ahora son *sus empleados*, empleados a los que, por tanto, puede, como es lógico, *emplear* y con los que en absoluto tiene por qué andar ya regateando, discutiendo o argumentando respecto a nada. En la sociedad capitalista, pues, el grueso de las relaciones económicas, lejos de estar gobernadas por un principio de mercado y libre competencia, están gobernadas por un rígido principio de autoridad y subordinación. En efecto, hay pocas cosas menos «liberales» que el *interior* de una empresa. Ciertamente, no hay mucha diferencia, en lo tocante al «liberalismo» y la libre iniciativa de los empleados, entre el modo como gestiona un gerente una empresa y el modo como administra un hacendado su hacienda.

Además, la actividad económica se gestiona cada vez más a través de gigantescos entramados industriales y comerciales que, en primer lugar, manejan recursos económicos muy superiores a los de la mayoría de los países y, en segundo lugar, emplean a cientos de miles de personas en una organización altamente jerarquizada y disciplinada que nada tiene que ver con el mercado. En el interior de esas gigantescas organizaciones empresariales, por supuesto, a nadie se le ocurre proponer que el modo más eficiente de organización pase por introducir mecanismos de mercado. La actividad económica de esos gigantes empresariales se basa en los principios de planificación y organización centralizada. No exagera J. K. Galbraith cuando, en una entrevista realizada por Nicole Salinger, sostiene que «las empresas realmente gigantes, y ya hemos visto que representan más de la mitad del conjunto de la producción de las economías avanzadas, son como repúblicas independientes gobernadas por su propio *management*»[45] («repúblicas» que, evidentemente, no cabe esperar organizadas según los principios republicanos del Estado civil).

Conviene, en cualquier caso, señalar que precisamente aquel concepto de propiedad que comenzaba por apelar al trabajo propio como fundamento —es decir, ese concepto de propiedad (*estrechamente vinculado al concepto de igualdad*) que exigía buscar la *clave*

45 *Introducción a la economía*, Barcelona, Crítica, 1989, p. 93.

de la estructura económica en el modo como *se adquiere la propiedad sobre los productos del trabajo ajeno*— es el que nos obliga a *analizar* la consistencia de las *razones* que hay que poner en juego para explicar las relaciones de propiedad *reales* y por ello, en este caso, nos permite *poner de manifiesto* el carácter *de clase* de las relaciones de propiedad que definen al modo capitalista de producción. En efecto, es precisamente aquel concepto de propiedad que se fija en la Sección 1.ª el que permite a Marx establecer las distinciones necesarias para demostrar que allí donde, operando una lógica de mercado, haya sin embargo un grupo capaz de apropiarse sistemáticamente (y sin equivalente) de los resultados del trabajo ajeno, nos encontramos inequívocamente ante un sistema de clases sociales antagónicas para cuyo análisis, por lo tanto, se impone abandonar la *pauta* de los intercambios individuales (pauta que corresponde al mercado) y sustituirla por la pauta que rija *en el terreno de la producción* (a saber, la articulación del sistema en clases). ¿Por qué? Porque es aquí, y no en el terreno de la circulación, donde se logra adquirir el derecho de propiedad sobre los productos del trabajo ajeno y, por lo tanto, es en este terreno donde debemos buscar la clave del tipo de sociedad que estamos analizando (y el que nos debe proporcionar la pauta que debemos aplicar para analizarla).

El carácter teóricamente irrenunciable, dada la lógica de mercado, de aquel concepto de valor, no dependía tanto de su capacidad para dar cuenta del fundamento de la propiedad *de hecho*. Más bien su carácter irrenunciable consiste en su capacidad para *revelar* una estructura de clases allí donde ese concepto se muestra incapaz precisamente de dar cuenta de la distribución de la riqueza. Es decir, aquel concepto de valor (así como el concepto de propiedad que le corresponde y el concepto de igualdad que, en la sociedad moderna, posee al menos la fuerza real de un prejuicio popular e incluso constituye la base de su ordenamiento jurídico) es el que permite a Marx afirmar que si, dado un sistema de mercado, no es sin embargo el trabajo propio, sino el ajeno, el que te convierte en el dueño de los resultados del mismo, entonces nos encontramos, en primer lugar, ante un sistema cuya ley fundamental no debe buscarse tanto en el mercado (esfera en la que obviamente rige la pauta de

los intercambios individuales) como en la producción y, en segundo lugar, ante un sistema *cuyos elementos* exigen ser estudiados *como clases* (en este caso obreros y capitalistas) antes que *como individuos* libres, pues, en efecto, es en aquella relación (que obviamente rige en el terreno de la producción), y no en esta, donde habrá que buscar las determinaciones fundamentales que definen el modo capitalista de producción. Por lo tanto, a partir de ese momento, queda establecido que la relación social fundamental que caracteriza a la estructura capitalista no es la que viene determinada por esa *relación jurídica* que enfrenta a unos con otros como individuos libres, iguales y propietarios, sino la que viene determinada por esa *relación económica* que enfrenta a los propietarios de los medios de producción, por un lado, con los propietarios de nada más que «su propio pellejo»[46], por otro.

7.12. Metabolismo del hombre con la naturaleza y metabolismo del capital consigo mismo

Ahora bien, este sistema de relaciones económicas en que consiste el capitalismo no solo define a los elementos que forman parte de él (elementos que constituyen el objeto del que se ocupa Marx, precisamente, solo en la medida en que forman parte de dicho sistema de relaciones). También determina la dinámica misma de todo el sistema de producción e intercambio.

Ahora cabe decir que, en cierto sentido, es el capital y no el trabajo el que pone en juego, por sí solo, todo el proceso productivo. En efecto, con la población expropiada de sus condiciones de existencia, sin duda se puede decir que una determinada suma de dinero *se basta a sí misma para poner en juego no solo las máquinas y las materias primas necesarias sino también el trabajo.* Ciertamente esto y no otra cosa es lo que se compra al comprar esa mercancía tan peculiar que es la fuerza de trabajo. Del mismo modo que comprar un par de zapatos significa que, a partir de ese momento, es el comprador y no el zapatero el que tiene derecho a disfrutar de la utilidad de esa

46 MEGA, II, 6, p. 192.

mercancía, así también, comprar mercancía «fuerza de trabajo» significa pasar a ser dueño de la utilidad que pueda tener esa mercancía, en este caso, pasar a ser dueño *de su trabajo*.

> El valor de uso de la fuerza de trabajo, *el trabajo* mismo, le pertenece tan poco a su vendedor como al comerciante en aceites el valor de uso del aceite vendido[47].

Podemos decir que lo que compra el capital al comprar la mercancía «fuerza de trabajo» es el derecho a decir que, en algún sentido, es él mismo el que «trabaja», además de poner, por supuesto, los *otros medios* de producción. Es fundamental, pues, darse cuenta de que, desde esta perspectiva, *el trabajo es un medio de producción como cualquier otro*.

Desde luego, en las relaciones económicas que se pusieron en juego en la Sección 1.ª, resultaba evidente la «primacía» del trabajo sobre cualquier otro elemento de la producción. Cuando se piensa todo el proceso de producción fundamentalmente como un *proceso de trabajo,* podemos establecer unas determinadas reglas. Si la producción es, ante todo, un proceso de trabajo por el que el hombre realiza su metabolismo con la naturaleza[48], nos encontramos con que todo el proceso ha de estar encaminado, de un modo u otro, a la satisfacción de «necesidades humanas». Esto impone, ante todo, que las operaciones se encaminen hacia algún fin determinado: la producción de algún valor de uso. En resumen,

> el proceso de trabajo, tal como lo hemos presentado en sus elementos simples y abstractos, es una actividad orientada a un fin, el de la producción de valores de uso, apropiación de lo natural para las necesidades humanas, condición general del metabolismo entre el hombre y la naturaleza, eterna condición natural de la vida humana y, por tanto, independiente de toda forma de esa vida, y común, por el contrario, a todas sus formas de sociedad[49].

47 *Ibid.*, p. 206.
48 *Ibid.*, p. 192.
49 *Ibid.*, p. 198.

El rasgo más importante que hay que destacar aquí es que, si la producción es ante todo un proceso de trabajo, *es posible parar cuando se alcanza el objetivo, es posible detenerse cuando el producto está terminado, es posible descansar cuando las «necesidades» están cubiertas*[50].

Sin embargo, en la sociedad capitalista, cuando el *fin* de todo el proceso no es la producción de algún valor de uso, sino la valorización de alguna *inversión inicial*, nos encontramos, en primer lugar, con que se trata de un proceso *que no puede conocer término alguno.* Si el centro de gravedad del proceso lo ocupa el trabajo, es posible descansar cuando la utilidad está cubierta. Sin embargo, si el objetivo que rige el proceso de producción es la valorización de un capital adelantado, entonces nos movemos ya en un ciclo en el que el capital solo persigue producir más capital en un proceso sin fin. *El capital no se cansa porque no le cuesta ningún trabajo trabajar*. Al capital, «trabajar» solo le cuesta *dinero* (solo le cuesta contratar mano de obra) y, así, siempre le trae cuenta seguir «trabajando», pues el dinero así gastado, lejos de gastarse, se multiplica.

Este ciclo sin fin exige, evidentemente, reproducir una y otra vez las condiciones con las que poder perpetuar el proceso, una de las cuales es la presencia de mano de obra asalariada en cantidad suficiente. Por lo tanto, satisfacer las *necesidades del capital* pasa necesariamente, *aunque como una especie de efecto secundario no buscado,* por satisfacer también *necesidades humanas* en alguna medida, y esto es así por la sencilla razón de que, al menos todavía, no se ha encontrado ninguna fórmula más eficiente capaz de reproducir a la clase obrera sin tener que reproducir, al mismo tiempo, *a la humanidad.* Sin embargo, deben notarse dos cosas: por un lado, que para que el ciclo económico fundamental funcione, es en principio suficiente con que las «necesidades humanas» se satisfagan lo mínimo que exige la subsistencia física (es más, tanto mejor funcionará el ciclo cuanto más se acerquen los *gastos* en mano de obra a ese mínimo). Por otro lado, debe notarse que esta necesidad de satisfacer, al menos en cierta medida, determinadas «necesidades humanas» no es aquí introducida, a su vez, como una necesidad

50 *Ibid.*, p. 195.

humana, sino como una necesidad del ciclo mismo de valorización del capital.

Nos encontramos, pues, con que podría incluso resultar problemático seguir llamando «proceso de trabajo humano» a este *metabolismo del capital consigo mismo.* En verdad, todo parece empujarnos a decir, de una vez por todas, que es el «capital» el que trabaja: de hecho, la propaganda de fondos de inversión ha recurrido a menudo a esa fórmula, «pon tu dinero a trabajar». Aquí no hay más que un capital que parece el legítimo *depositario* de todas las determinaciones que corresponden a la idea de trabajo (entre otras cosas porque *compra a sus legítimos propietarios el derecho a decir que es él el que* «*trabaja*»). Además de poner todos los demás medios de producción (maquinaria, edificios, materias primas… etc.) puede en algún sentido decirse que es él el que pone, también, el «trabajo» (pues para eso *compra a sus legítimos dueños su capacidad de trabajar y la pone en marcha*) y dirige las operaciones necesarias para la producción (sirviéndose, entre otras cosas, de esos «instrumentos» que son los obreros). Además, no hay en todo este proceso ningún fin delimitado, ningún objetivo tal que permita detener el proceso una vez alcanzado ni, por supuesto, ningún interés por descansar, ya que ese modo tan peculiar de «trabajar» que tiene el capital (a saber, comprar alguna mercancía que trabaje) no solo no cansa sino que, por el contrario, proporciona una suma de dinero mayor a la adelantada con la que, evidentemente, se podrán comprar todavía más mercancías dispuestas a trabajar. Aquí, todo el proceso se produce entre una cierta suma de dinero y otra suma de dinero todavía mayor.

Sin embargo, aunque solo sea como un mero efecto secundario, es este el mecanismo a través del cual se reproduce la humanidad en la sociedad moderna. Es este el proceso mediante el que, a pesar de todo, se realiza el metabolismo entre el hombre y la naturaleza. Es este el curioso mecanismo a través del cual se pone en juego el trabajo propiamente humano y, en cierta medida, se satisfacen necesidades humanas. Por insólito que resulte, ese es el modo en el que, en la sociedad moderna, trabaja la humanidad y, por extraño que sea, ese proceso no deja de ser un *proceso de trabajo*. Por paradójico que sea, es así como, en la sociedad moderna, la humanidad realiza el *proceso de trabajo* por el que media su metabolismo con la naturaleza.

Todo el proceso queda, en efecto, subordinado a que, en cada ciclo, el capital volcado en la circulación consiga autovalorizarse. Pero, no obstante, es en ese ciclo, y en ningún otro sitio, donde vamos a localizar a la humanidad fabricando valores de uso y reproduciéndose, es decir, va a ser ese el único sitio en el que, en la sociedad moderna, vamos a encontrar a la humanidad *trabajando.* La razón de que sea el «único» es que, como se comprobó con el infortunado caso del señor Peel, el ciclo D-M-D' no funciona mientras exista la posibilidad de que la población pueda trabajar por su cuenta, al margen, por tanto, de él. El capital exige que la expropiación de las condiciones de trabajo sea generalizada.

Por lo tanto, por mucho que este *proceso de trabajo* se halle, de hecho, *subordinado al metabolismo del capital consigo mismo*, no por ello podemos dejarlo de considerar, en cierto sentido, un proceso de *trabajo humano*. Esto, ciertamente, nos obliga a no abandonar la perspectiva desde la que considerar los productos, ante todo, como *productos del trabajo humano*.

Es, por lo tanto, fundamental recordar aquí que cuando Marx estableció las determinaciones que corresponden al «trabajo abstractamente humano», es decir, al «gasto productivo del cerebro, músculo, nervio, mano, etc., *humanos*»[51] (ese trabajo del que cabe decir que crea *valor*), lo hizo apelando al fundamento mismo de la diferencia entre *trabajar* y *funcionar*. En efecto, comentando la Sección 1.ª dijimos que la clave del concepto de «trabajo abstracto» consistía en no hacer depender de nada empírico la *validez* de la distinción entre el trabajo *específicamente humano* y esas otras cosas (como el funcionamiento de las máquinas o los movimientos productivos de los animales) que, desde el punto de vista de la producción capitalista, podían ser consideradas idénticas. Así pues, Marx sostiene la validez de la distinción entre trabajar y funcionar (así como, por supuesto, la imposibilidad de predicar el segundo verbo de las personas o el primero de las cosas) *con independencia de lo que realmente ocurra en las fábricas capitalistas* y, precisamente, como *distinción irrenunciable* para poder analizar *qué ocurre realmente en ese modo de producción.*

51 *Ibid.*, p. 77

7.13. Capital constante y capital variable. El trabajar de los hombres y el funcionar de las máquinas

A partir de aquí, Marx distingue dos partes en cada suma de capital volcada en la circulación: la parte que se destina a pagar el salario de los trabajadores (a la que Marx llamará *capital variable*) y la destinada a adquirir el resto de los medios de producción tales como maquinaria, materias primas, etc. (a la que Marx denominará *capital constante*).

No cabe duda de que, desde cierto punto de vista, ambos son, en idéntica medida, *capital.* En efecto, al capital solo le interesa la suma de dinero adelantada y la suma de dinero obtenida. De hecho, solo le interesa la diferencia entre ambas. Sin duda es cierto que, para obtener esa diferencia, ha tenido que poner al capital a producir, es decir, ha tenido que gastarlo en medios de producción. Pero tan «*medio*» para producir y revalorizarse son las máquinas como los obreros. Tanto las máquinas como los trabajadores son, *en idéntica medida*, «capital adelantado» o «inversión inicial».

Ahora bien —incluso en el modo de producción capitalista (que bajo el rótulo común de «inversión inicial» es incapaz de distinguir entre trabajar y funcionar)—, en la medida en que podamos reconocer en cada mercancía un *producto del trabajo humano,* estaremos obligados a *establecer* la diferencia entre la parte del capital que se invierte en esa mercancía que *trabaja* (es decir, cuyo valor de uso consiste en trabajar) y la parte invertida en mercancías que *funcionan* o simplemente se *consumen*.

En efecto, desde ese punto de vista que nos permite distinguir *trabajar* de *funcionar*, la diferencia entre capital variable y capital constante es, desde luego, fundamental. Como acabamos de recordar, la diferencia que Marx estableció entre el trabajo *abstractamente humano* y otras cosas como el trabajo de las bestias o el funcionamiento de las máquinas *no era una diferencia meramente empírica*, sino una diferencia irrenunciable incluso si, desde cierto punto de vista (en concreto el punto de vista del capital), resulta imperceptible.

La validez de esa distinción ha de resultar desde luego crucial para dar cuenta de las *relaciones económicas* entre propietarios (reconocidos a un nivel jurídico como libres e iguales) en el marco de la Modernidad. Como vimos, sencillamente *no puede ocurrir* que se considere irrelevante la cuestión del trabajo (y su diferencia específica respecto a lo que aportan las cosas) a propósito del concepto de propiedad y, con él, a propósito de las relaciones económicas que quepa encontrar en la base de la sociedad moderna. Dicho de otro modo, la sociedad moderna no puede eludir la cuestión de qué relación se establece entre el trabajo (de las personas) y la propiedad (de las cosas) a la hora pensar las relaciones económicas que operan en su seno. Es decir, para analizar (como pretende Marx) la *ley económica que rige* la sociedad moderna, resulta ineludible fijar con precisión la relación que se establece entre el *trabajo* (de las personas, habiéndolo ya diferenciado de lo que aportan las cosas) y la *propiedad* de los productos: si la relación es, por ejemplo, que el fundamento de la propiedad es el trabajo del propio cuerpo y la labor de las propias manos, el asunto no presenta especial complicación; si, por el contrario, resulta que opera algún tipo de relación económica en virtud de la cual la propiedad corresponde precisamente a quienes no trabajan, entonces resultará ineludible investigar precisamente en qué consiste *esa relación económica.*

Como ya dijimos, la validez de ese concepto de propiedad (que apela al «trabajo propio» como único fundamento) no resultaba de su capacidad para explicar el origen de la propiedad *de hecho.* Por el contrario, lo único que introduce de un modo ineludible dicho concepto es la exigencia de tener que dar *razón* del fundamento de la propiedad en cada caso.

La cuestión es, en realidad, sencilla: si pretendiéramos estudiar, por ejemplo, el modo de producción feudal, parecería razonable que, como investigadores sociales, nos preguntásemos por los mecanismos que permiten al señor feudal apropiarse de los productos del trabajo ajeno (ya sea bajo la forma de impuestos, ya sea mediante el trabajo gratuito de los vasallos en las tierras del señor durante determinados días a la semana). Ahora bien, si la posibilidad de apropiarse de los productos del trabajo ajeno (sin entregar equivalente

a cambio) se produce en una realidad jurídica que reconoce a todos como sujetos libres e iguales, entonces no es solo razonable sino ineludible preguntarse por el tipo de relación que se establece ahí entre trabajo y propiedad para que, sin perjuicio de su igualdad jurídica, pueda ocurrir que toda una clase trabaje gratuitamente para otra durante ciertas horas al día.

Puede que el trabajo propio como fundamento de la propiedad (supuesto un mecanismo de mercado) no consiga en absoluto dar razón del origen de la *propiedad de hecho* (que se funda, precisamente, en el trabajo ajeno). Sin embargo, eso no es suficiente para *invalidar* aquel concepto: es precisamente la exigencia que nos impone de dar siempre razón del fundamento de la propiedad lo que permite a Marx poner de manifiesto la existencia de una estructura de clases que *exige ser estudiada.*

La economía a la que Marx denominaría «burguesa» tiene dificultades para desentenderse de esta cuestión. De hecho, Marx considera que solo consigue más o menos escamotearla precisamente a fuerza de confundir el *trabajo* (o sea, eso que «cobra cuerpo» en los productos fabricados) con la *fuerza de trabajo* (o sea, eso que radica *en el cuerpo del obrero*), de tal forma que llamando «*trabajo*» a eso que vende quien no tiene ya condiciones para exigir un pago por su trabajo (es decir, quien no tiene ya medios con los que producir *mercancías* con las que regatear y reclamar el *trabajo* cristalizado en ellas) pueden decir, camuflados en la confusión de nombres, que a cada trabajador se le paga *íntegramente* su «*trabajo*» —dado que, en efecto, se le paga íntegramente la mercancía que vende, a saber, su *fuerza de trabajo* (o sea, precisamente la *renuncia previa a cualquier derecho sobre los productos de su trabajo* o, lo que es lo mismo, la renuncia a poder reclamar, mediante la venta de esos productos, *que se le pague su trabajo*).

7.14. Composición orgánica del capital. Tasas de plusvalor y de ganancia

Así pues, el mismo principio que nos permite distinguir entre *trabajar* y *funcionar,* nos exige diferenciar, dentro de cada masa de

dinero volcada a la circulación *como capital,* entre la mercancía que trabaja y se cansa (el capital variable) y la mercancía que solo funciona o se gasta (el capital constante). Ahora bien, como es obvio, solo respecto a la «mercancía que trabaja» es posible una diferencia entre la cantidad de trabajo que requiere para reproducirse y la cantidad de trabajo que genera. Es decir,

> el trabajo pretérito, encerrado en la fuerza de trabajo, y el trabajo vivo que esta puede ejecutar, sus costos diarios de mantenimiento y su rendimiento diario, son dos magnitudes completamente diferentes[52].

Por el contrario, es evidente que, por la definición misma de los términos, las máquinas y las materias primas no pueden de ningún modo aportar más *trabajo* del que ellas mismas a su vez contienen.

Retomemos ahora el concepto de plusvalor. Podemos ahora definirlo como la diferencia *expresada en términos de valor* entre *lo que se produce* (D') y *lo que resultó necesario invertir para producirlo* (D, o sea, tanto las materias primas y la maquinaria como la fuerza de trabajo de los productores). Ahora bien, en la cantidad adelantada, D, es preciso distinguir lo que hemos llamado capital constante —al que denominaremos «c»— y lo que hemos llamado capital variable —denominado con la letra «v»—. Y, como acabamos de exponer, es muy importante advertir que *solo el capital variable produce plusvalor* (en el que se basa la diferencia entre D y D').

Pongamos por ejemplo que, para fabricar jerséis, hace falta cierta cantidad de trabajo de los herreros para producir las herramientas y cierta cantidad de trabajo de los hilanderos y los pastores para producir las materias primas. Pongamos también que hace falta cierto trabajo de los mineros para producir las materias primas que utilizan los herreros, etc. Por supuesto, también hace falta cierto trabajo de los panaderos, los lecheros y los carniceros para reproducir a la clase obrera. En este caso, al valor de los jerséis se incorpora el trabajo contenido en las materias primas y la maquinaria (en la medida en que se haya desgastado), pero también el trabajo nuevo

52 MEGA, II, 6, p. 206.

producido por los tejedores. Estos tejedores han vendido su fuerza de trabajo, es decir, una mercancía que, como cualquier otra, tiene un valor que corresponde a la cantidad de tiempo de trabajo que la sociedad dedica a que esa «mercancía» aparezca en el mercado, a saber, la cantidad de trabajo de panadero, de carnicero y de lechero necesaria para producirla.

Es aquí donde, en el apartado 7.4. («Primera aproximación al concepto de plusvalor») localizábamos el secreto del plusvalor: la fuerza de trabajo es una mercancía muy peculiar que tiene un valor (correspondiente al tiempo que trabajan el panadero, el carnicero, el lechero, etc.) pero que *cristaliza otro distinto* en los resultados de la producción (correspondiente al tiempo que trabajan los propios tejedores). El plusvalor es la diferencia entre el *valor* cristalizado por los obreros en las mercancías que producen durante la jornada laboral y el *valor* de la propia fuerza de trabajo como mercancía.

A partir de aquí se entiende con facilidad en qué sentido elige Marx los términos «capital constante» y «capital variable».

> La parte del capital, pues, que se transforma en medios de producción, esto es, en materia prima, materiales auxiliares y medios de trabajo, no modifica su magnitud de valor en el proceso de producción. Por eso la denomino parte constante del capital o, con más concisión, capital constante. Por el contrario, la parte del capital convertida en fuerza de trabajo cambia su valor en el proceso de producción. Reproduce su propio equivalente y un excedente por encima del mismo, el plusvalor, que a su vez puede variar, ser mayor o menor. Esta parte del capital se convierte continuamente de magnitud constante en variable. Por eso la denomino parte variable del capital, o, con más brevedad, capital variable[53].

En relación con los conceptos de capital constante y capital variable, Marx introduce un concepto que, en adelante, será de una importancia crucial: el concepto de *composición orgánica* del capital («K») que, precisamente, hace referencia a la proporción entre *constante* y *variable*, entre trabajo vivo y trabajo muerto (ya

---

53 *Ibid.*, pp. 219-220.

materializado bajo la forma de maquinaria, materias primas, etc.). Es decir:

$$K = c/v$$

Una alta composición orgánica implica, por tanto, una mayor inversión en materias primas, maquinaria, etc. La siderurgia, por ejemplo, emplea poca mano de obra e implica un alto gasto en maquinaria y materias primas. Es un sector con una composición orgánica muy alta. La agricultura, en cambio, suele (o solía) emplear mucha mano de obra y poca maquinaria, por lo que suele tener una más baja composición orgánica de capital.

A la relación que hay entre el plusvalor (m) y el capital variable (v), se le llama tasa de plusvalor.

$$p = m/v$$

Esta tasa, como veremos, proporciona el nivel de explotación de la fuerza de trabajo. Nos muestra cuánto plusvalor obtiene el capital por unidad invertida en salarios. Es un dato muy importante, ya que indica la cantidad de trabajo gratuito de la que se apropia el capital. Ahora bien, este es un dato que puede resultar muy importante a la clase obrera o a la humanidad en su conjunto, pero no especialmente al capitalista. A este lo que interesa es, más bien, la diferencia entre el capital que adelantó (independientemente de que fuera o no en salarios) y el capital obtenido y, en ese sentido, lo relevante es la relación que hay entre el plusvalor obtenido y el capital total invertido (tanto constante como variable). A esta proporción es a la que se llama tasa de ganancia:

$$g = m/(c+v)$$

Marx no deja de insistir en que la «ganancia» es una realidad que tiende a encubrir lo que verdaderamente se está jugando en el fondo, que es el plusvalor. La fórmula de la ganancia, al poner el plusvalor en relación con el capital invertido en forma indiferenciada,

tiende a hacer olvidar el hecho de que ella misma proviene exclusivamente del trabajo humano del que se logra apropiar sin entregar equivalente a cambio. Sin embargo, como más tarde se comprobará, en todo ello se esconden cuestiones complicadas que dieron lugar a interminables discusiones.

7.15. Trabajo necesario y sobretrabajo

La tasa de plusvalor, en cambio, consiste en visibilizar algo que podría decirse que es imposible de experimentar en el transcurrir de la vida cotidiana (que también en este caso se parece, por tanto, a la famosa caverna platónica). Imaginemos una masa de obreros que al amanecer acude a trabajar al sonido de la sirena de la fábrica. Su jornada transcurre regularmente, haciendo las pausas pactadas para comer o descansar. Al anochecer, suena la sirena que anuncia el fin de la jornada laboral. Pongamos que han transcurrido las diez horas de rigor pactadas sindicalmente.

Se podría describir con todo detalle lo que el obrero ha ido haciendo y experimentando a lo largo de la jornada, y sin embargo, nos dejaríamos siempre lo que a ojos de Marx sería el acontecimiento más fundamental de toda jornada: el momento en el que, sin advertirlo siquiera, el obrero ha trabajado ya tantas horas como horas han trabajado los que fabrican los bienes que él consume con su salario. Es decir, el momento en el que, con su trabajo, ha compensado ya las horas de trabajo social que le pagaron a cambio de su fuerza de trabajo. A partir de ese momento, el obrero, que lógicamente continúa trabajando como si tal cosa, está haciendo algo completamente distinto de lo que ha estado haciendo hasta el momento. Podría decirse que, en ese preciso momento, ha sonado una «sirena estructural», inaudible tanto para los obreros como para los capitalistas, pero que tiene una importancia crucial, hasta el punto de que es la que determina toda la naturaleza del proceso.

Consideremos un ejemplo, tal como Marx hace precisamente al comienzo del capítulo 7 de la Sección 3.ª, titulado «La tasa de plusvalor»[54].

[54] MEGA, II, 6, pp. 221 y ss.

En el ejemplo con el que comienza Marx ese capítulo, todo se encuentra ya *expresado* en términos monetarios. Sin embargo, antes de referirnos al ejemplo del que se sirve el propio Marx, hemos preferido aquí, por razones que resultarán evidentes más adelante, introducir previamente un ejemplo en el que todos los datos sean aportados directamente en horas de trabajo y las mercancías directamente en términos físicos (sin utilizar todavía ningún equivalente universal que *exprese* los mismos datos a través de sus *precios*).

Supongamos la cantidad de mercancías que se pueden comprar con el salario de un *obrero cualquiera* (pongamos, diariamente, un litro de leche, un kilo de carne, un paquete de harina, la décima parte de una camisa, la centésima parte de unos zapatos, la diezmilésima parte de un piso, etc.). Ahora bien, para obtener ese salario, evidentemente, dicho obrero habrá tenido que trabajar una jornada completa. Supongamos que esa jornada fuera de 10 horas. Con el salario que obtiene a cambio de esa jornada, puede comprar mercancías que cabe también considerar productos del trabajo de otros (a saber, del lechero, el carnicero, el molinero, el sastre, el zapatero, el constructor…). Supongamos que la sociedad (o sea, el lechero, el carnicero, etc.) tiene que trabajar 5 horas para producir esos bienes de consumo que se pueden adquirir con un salario. En este caso, cabría decir que aquel trabajador ha dedicado la mitad de su jornada de 10 horas a reproducir su propia fuerza de trabajo. Con el nivel de desarrollo que estamos suponiendo en esa sociedad, hemos imaginado que hacen falta 5 horas para producir los bienes que consume. Por lo tanto, durante las primeras 5 horas de su jornada, no ha hecho más que *producir el equivalente* a lo que él mismo consume. Dado que se trata de 5 horas que, en esa sociedad, es necesario invertir para producir los bienes que el propio trabajador consume (o sea, para reproducir la propia fuerza de trabajo), Marx denomina a esta parte de la jornada *tiempo de trabajo necesario*; y al trabajo realizado durante la misma *trabajo necesario.*

Es fundamental no confundir el concepto expuesto aquí de «tiempo de trabajo necesario» (que hace alusión a la parte de la jornada

> que cada trabajador necesita para reproducir el valor de los bienes contenidos en su salario y, por lo tanto, hace alusión al tiempo a partir del cual comienza ya a trabajar gratuitamente para el dueño de los medios de producción) con el concepto que expusimos más arriba de «tiempo de trabajo socialmente necesario» (que hace alusión a la cantidad de tiempo que se necesita en una sociedad, dado un determinado nivel de productividad del trabajo, para producir mercancías de un tipo determinado: el tiempo que una sociedad necesita para producir una camisa, o un par de zapatos, o un kilo de trigo). Son dos cuestiones completamente distintas que, sin embargo, pueden terminológicamente prestarse a confusión para los lectores de *El capital*.

Ahora bien, como estamos viendo, no tiene por qué ocurrir (y, de hecho, *tiene que no ocurrir* para que el ciclo del capital sea posible) que la jornada de trabajo concluya tras las 5 horas de «trabajo necesario». En nuestro ejemplo, la jornada de trabajo se prolonga todavía durante 5 horas más. Marx denomina a esta segunda parte de la jornada tiempo de *plustrabajo* o *sobretrabajo.*

Las 5 primeras horas que el obrero está trabajando no son para él en absoluto diferentes que las 5 horas restantes. Sin embargo, existe una diferencia estructural absoluta entre esas dos partes de la jornada laboral. La razón es que, en el momento de cumplir las 5 primeras horas («tiempo de trabajo necesario»), el obrero ha cristalizado en la mercancía trabajada un valor equivalente al valor de la fuerza de trabajo que vendió al capitalista. Es decir, según establecimos en este ejemplo, el obrero ha trabajado en ese momento la misma cantidad de tiempo que ha trabajado «la sociedad» para mantenerle vivo y con fuerza para trabajar ese día: ha trabajado el mismo tiempo que trabajó el lechero, el panadero, el carnicero, etcétera, cuyos productos él compró en el mercado para sobrevivir. A partir de ese momento, comienza el tiempo de *plustrabajo*. Como decíamos, es como si sonara entonces una sirena inaudible e inexperimentable, pero absolutamente *vital* y por completo *real*, pues es la que señala que el capitalista *ha compensado ya su inversión*. Una vez más, tenemos que acostumbrarnos, muy platónicamente, a que no todas las cosas *reales* es posible vivirlas en el «mundo de la experiencia».

Como sabemos, el valor cristalizado por las horas de *plus-trabajo* es lo que Marx denomina plusvalor. Ahora bien, conviene llamar la atención sobre el hecho de que ese *plus-trabajo* (y por lo tanto el plus-valor) ha quedado materializado en lo que forzosamente tenemos que llamar un *plusproducto.* Y aquí nos encontramos también con una especie de «frontera estructural» intangible. Es como si, en el producto final de las 10 horas de trabajo, tuviéramos que localizar qué parte de la mercancía ha sido trabajada en las horas de «trabajo necesario» y qué parte en las de «sobretrabajo». Si, por ejemplo, el obrero ha estado fabricando un zapato por hora, podríamos decir que ahí hay 5 zapatos necesarios y 5 pluszapatos. Pero el problema es que, en tanto que zapatos, son exactamente iguales. Y la cosa se complicaría mucho más si lo que ha estado haciendo el obrero ha sido apretar mil veces una tuerca en una cadena de montaje.

En todo caso, es fundamental comprender que el plusproducto es una mercancía *como otra cualquiera*, una mercancía que puede ser transformada en dinero, pero que, mientras no lo sea, tiene la forma de cuatro pares de zapatos o de cualquier otra cosa. Y, sin embargo, desde otro punto de vista, se trata de un producto muy enigmático, de un producto de alguna manera invisible. Podemos experimentar lo que es un zapato, pero no es posible vivir lo que es el plusvalor. Podría decirse que tenemos que localizarlo «estructuralmente», pues no es posible experimentarlo «en directo» (Platón habría dicho que hay que pensarlo con «ideas», no experimentarlo en la caverna). El plusvalor es una determinada cantidad de trabajo que ha quedado cristalizada en una serie de mercancías que, desde este punto de vista estructural, son lo que es forzoso llamar un «plusproducto».

Obviamente, lo que Marx ha llamado *tasa de plusvalor* o *grado de explotación* es la proporción que se establece entre el tiempo de trabajo necesario y el tiempo de plustrabajo. En el ejemplo que estamos poniendo, la tasa de explotación sería de 100%, pues, en efecto, cada trabajador dedicaría tanto tiempo a trabajar para sí mismo como a trabajar gratuitamente para el capital. Recordemos una vez más que en la construcción del concepto de tasa de plusvalor no desempeña ningún papel el valor del capital constante (o sea, del capital invertido en materias primas, bienes de equipo, etc.).

Lo que mide esta tasa es la proporción entre el *capital variable* (o sea, el capital adelantado en salarios) y el *plusvalor* generado (y por plusvalor, recordemos, se entiende el valor de lo producido *menos* el valor de todo lo invertido, tanto en salarios como en capital constante). Por lo tanto, el valor del capital constante es irrelevante a los efectos de esta definición.

Ya hemos comentado antes que para nada es esta la forma en la que el capitalista haría las cuentas. Al fin y al cabo él también está, como todo el mundo, bien metido en la caverna platónica. A él le interesa ante todo la proporción entre el capital invertido y el capital obtenido, es decir, lo que antes se llamó tasa de ganancia. Sin embargo, en un cierto sentido platónico, la ganancia, sin el plusvalor, no es más que una sombra.

La tasa de plusvalor puede ser ignorada por capitalistas y obreros sin que, quizá, cambie nada sustancial, *pero no puede ser ignorada por el investigador social*, pues arroja el dato más relevante de todos: cómo se divide la jornada entre tiempo de trabajo necesario y tiempo de sobretrabajo, es decir, qué parte de la jornada *trabaja* la clase obrera para sí misma y qué parte *trabaja gratuitamente* para el capital; o, dicho de otra forma, cuál es el grado de explotación del trabajo.

7.16. Una formulación matemática

Más tarde nos encontraremos en la necesidad de intervenir en un mundo de polémicas que nos obligará a adoptar un cierto tratamiento matemático. Por eso es importante que se haga aquí el esfuerzo de formular el problema en sus términos más sencillos, pero de modo que puedan ser traducidos matemáticamente.

Partamos del ejemplo más esquemático posible: supongamos una sociedad que solo produce trigo (ni siquiera una segunda mercancía con la que *expresar el valor* del trigo), así que, tanto la dieta de los obreros como los beneficios de los capitalistas se componen, exclusivamente, de trigo. Imaginemos que de todas formas hay un mercado en el que solo aparecen personas con trigo, por un lado, y personas sin nada (pero con la necesidad de vender algo para conseguir

trigo), por otro. Supongamos que, en esa sociedad, se paga a cada trabajador 50 unidades de trigo (da igual que sean kilogramos, quintales o cualquier otra) por cada jornada de 8 horas y, en cada jornada, se consumen además 10 unidades de trigo como semillas. Imaginemos que, con esta inversión, al final de cada ciclo resulta una cosecha que, repartida, arroja unas 110 unidades de trigo por cada jornada. Ni que decir tiene que esas 110 unidades serían propiedad del que adelantó las semillas y pagó los salarios. Desde luego, las semillas y la tierra no pueden reclamar nada y a los trabajadores se les ha pagado ya lo que vendieron (a saber, su fuerza de trabajo) y, por lo tanto, no hay ya ninguna cuenta pendiente con ellos. Dada esta situación, en cada jornada de trabajo, *descontadas las 10 unidades de trigo que hace falta utilizar como semillas*, se produce la misma cantidad de trigo para el consumo de los productores directos (es decir, 50 unidades diarias de «producto necesario») que para el capital (50 unidades de plusproducto). Según lo que acabamos de ver, esto arroja una tasa de explotación del 100%, es decir, en cada jornada de trabajo *la mitad* del tiempo se dedica a reproducir el contenido del salario y la otra mitad a trabajar gratuitamente para el dueño del «capital» —lo cual, aunque no haya ninguna diferencia material entre unos sacos de trigo y otros, establece, como hemos visto, una diferencia estructural—.

Lo importante aquí es darse cuenta de que, para saber cómo se divide la jornada entre trabajo necesario y sobretrabajo, *es irrelevante la magnitud del, digamos, capital constante* (en nuestro ejemplo, el trigo gastado como semillas). La tasa de explotación se obtiene exclusivamente de la proporción entre «producto necesario» (es decir, *solo* el producto contenido en el salario) y «plusproducto» (es decir, producto que le queda al capitalista una vez descontados *todos* los gastos).

Quizá se ponga de manifiesto con mayor claridad que en nuestro ejemplo la tasa de explotación es, efectivamente, del 100% —y que, por lo tanto, la jornada se divide *a partes iguales* en tiempo de trabajo necesario y tiempo de sobretrabajo *con independencia de qué parte de la inversión inicial fuera en capital constante*— si nos imaginamos qué ocurriría si los trabajadores, en vez de vender su fuerza de trabajo a los capitalistas, hubieran conseguido de

algún modo trabajar por su cuenta. Para seguir *obteniendo lo mismo* (50 unidades de trigo) les bastaría, en efecto, con *trabajar la mitad* de tiempo, ya que, si bien cabe suponer que solo conseguirían producir la mitad de la cosecha (o sea, 55 unidades de trigo) también se debe suponer que *habrán consumido productivamente también la mitad de las semillas* (es decir, 5 unidades en vez de 10).

Todo esto podría expresarse matemáticamente mediante una fórmula que nos permita seguir operando con estos conceptos cuando se piensen situaciones más complicadas. Desde luego, ahora estamos pensando una situación esquemática en la que no suponemos más que un único sector productivo, el sector del trigo, pero esto no impide, evidentemente, formalizarla. De este modo, si denominásemos *z* al valor del trigo y *p* a la tasa de plusvalía, todo lo que se ha estado diciendo se podría formalizar del siguiente modo:

$$10z + (1 + p)(50z) = 110z$$ [55]

> Tenemos, desde luego, todo el derecho del mundo a asustarnos ante las fórmulas matemáticas e incluso a sospechar de ellas, pues con mucha frecuencia se convierten en el escondrijo preferido de la ignorancia. Además, incluso en los casos en que esto no es así (sino que, por el contrario, se utilizan honestamente para expresar con mayor simplicidad conceptos que sí se entienden de verdad) es muy frecuente que se dé enteramente por supuesto lo que significan las cosas aunque se hubiera prometido lo contrario.

55 Tanto el enunciado como la comprensión de esta fórmula se las debemos fundamentalmente, además de a las explicaciones de Diego Guerrero y de Paulino Fernández, a Manuel Muiños, teórico de la economía de la UCM que la ha difundido en el entorno de la Universidad (especialmente de su propia facultad, la Facultad de Ciencias Económicas), pero que, sin embargo, no la ha incorporado todavía (al menos hasta donde sabemos) a ninguna publicación científica. Este modo de calcular el valor marxista no entraña aquí todavía ninguna dificultad ni resuelve ningún problema (de hecho, como se verá en la explicación que sigue al enunciado matemático, se trata de un cálculo trivial que no puede entrañar ningún misterio para nadie). Sin embargo, este modo de calcular el valor sí consideramos que evita ciertos problemas importantes. Queremos, pues, mostrar nuestro más sincero agradecimiento y reconocimiento hacia estos compañeros que tanto nos han ayudado.

> Por lo tanto, vamos a hacer el mayor esfuerzo posible por explicitar al máximo todo lo contenido en las (pocas) fórmulas matemáticas que aparezcan (aunque solo sea para asegurarnos de que de verdad *entendemos* los conceptos que expresamos con ellas y no las utilizamos, precisamente, para disimular nuestra ignorancia).

En el ejemplo, se ha supuesto que con 10 unidades de trigo (pongamos, por ejemplo, kilogramos, pero la magnitud que tomemos como unidad es irrelevante) gastadas en semillas y 50 unidades pagadas en salario, se obtendría una cosecha de 110 unidades de trigo. Cada una de esas unidades, desde luego, tendrá un valor al que, puesto que lo desconocemos, se ha denominado *z*. Si ya se supiese que el valor de cada unidad de trigo es, por ejemplo, de 2 €, entonces se multiplicaría 10 x 2 (lo gastado en semillas) o, mejor, 10*2 (para no confundir el signo de multiplicación con la letra X que aparece generalmente en las ecuaciones), 50*2 (lo gastado en salarios) y 110*2 (el valor del producto resultante). Como, sin embargo, no se conoce valor, lo expresamos, manteniendo la incógnita, con *z* (o sea, 10z, 50z o 110z).

Ahora bien, el capitalismo consiste permanentemente en generar ecuaciones imposibles del tipo 10z + 50z = 110z (si *z* fuese igual a 2 €, la ecuación sería 20 € + 100 € = 220 €). Cómo es posible que el capitalismo consiga producir de un modo generalizado estas ecuaciones es la incógnita que trata de resolverse en *El capital*. El misterio, claro, es saber cómo es esto posible sin necesidad de trabajar. Es decir, que baste adelantar determinada cantidad de capital para lograr por el camino una cantidad mayor. El asunto que aquí se plantea no es, sencillamente, que un agricultor utiliza 10 quintales de trigo como semilla y, por medio de un intenso trabajo, logra obtener una cosecha de 110, sino que, sin más trabajo que invertir 60, se generan 110. Ante esta situación, lo primero que cabe preguntar es cuál es la *masa de plusvalor* (es decir, la cantidad de producto en términos absolutos que se embolsa el capitalista que realiza la inversión). En este caso, la *masa de plusvalor* sería de 50 unidades de trigo (50z), ya que es lo que falta para cuadrar la ecuación (si invierte 60 y recupera 110, obviamente se ha embolsado 50). Pero la cuestión ahora no es tanto saber cuál es la *masa de plusvalor* como

la *tasa de plusvalor*, es decir, no tanto a cuánto asciende el plusvalor en términos absolutos como la proporción que se establece entre este y los salarios. Lo que está intentando aislar Marx es algún concepto que nos permita pensar qué parte de la jornada laboral está la clase obrera trabajando para sí misma y qué parte dedica a trabajar gratuitamente para el capital, lo cual se puede calcular observando *qué proporción* se establece entre la parte del producto que la clase obrera recupera bajo la forma de salario y la parte del producto que se convierte en plusvalor. La incógnita que se busca (a la que denominaremos *p*) es, pues, esa proporción: la proporción que se establece entre el plusvalor y los salarios.

Para buscar esa *tasa* o esa *proporción* se debe introducir *p* en la peculiar ecuación 10z + 50z = 110z, pero introducirse *precisamente* como tasa o proporción *relativa a los salarios*. Así, por ejemplo, supongamos que la *tasa de plusvalor* fuese del 100% (como de hecho es en el ejemplo), es decir, que los trabajadores dedicasen tanto tiempo a producir los bienes contenidos en su salario como a trabajar gratuitamente para el capital (o sea, la jornada se dividiese en dos partes iguales): en este caso, la fórmula sería 10z + 50z + 50z (es decir, otro tanto como los salarios). Si la tasa de plusvalor fuese del 50% (es decir, si los obreros trabajasen gratuitamente para el capital la mitad que para sí mismos) la fórmula quedaría 10z + 50z + 25z; si, en cambio, fuese del 200% (es decir, si los obreros trabajasen para el capital el doble que para sí mismos), la fórmula sería 10z + 50z + 100z.

En todo caso, vemos que la incógnita buscada (esa incógnita en la que consiste el capital) se establece *de un modo relativo a los salarios* como (1+p): dejando aparte lo consumido en semillas (10z), la fórmula se compone siempre de lo pagado en salarios [que siempre es, como es lógico, 1 multiplicado por lo efectivamente pagado en salarios, o sea 1(50z)] más una *tasa relativa* a esa cantidad, ya sea el 100% (en cuyo caso se sumaría otro 1(50z), o sea 50z), el 50% (donde se sumaría 0'5(50z), o sea 25z) o del 200% (caso en el que se sumaría 2(50z), o sea 100z). Se entiende, pues, por qué la fórmula es 10z + 1(50z)+ p(50z) o, lo que es lo mismo, 10z + (1+ p) (50z).

Dado que, en el ejemplo, la ecuación completa es 10z + (1+ p) (50z) = 110z, resulta claro que p = 1 (o sea, que la tasa de plusvalor es del 100%), ya que es la única solución que resuelve la ecuación.

Ahora bien, comprender el cálculo que opera en una fórmula matemática no es todavía entender cuál es su sentido económico, es decir, qué tipo de realidad se refleja a través de esa fórmula y esos cálculos. Una ecuación del tipo 10 + 50 = 110 lo primero que refleja es un sistema con cierta tasa de crecimiento. En efecto, se trata de un sistema en el que, invirtiendo 10 quintales de trigo como semillas y dedicando 50 al mantenimiento de quienes trabajan, el resultado no es de 60 quintales de trigo sino de 110. Imaginemos, en unas tierras muy áridas, un sistema de pura subsistencia en el que, para producir una cosecha de solo 60 quintales, hiciera falta utilizar 10 como semilla y consumir 50 como sustento mínimo de los trabajadores. En este caso, el sistema podría reproducirse pero no podría crecer. Por lo mismo, tampoco habría margen posible para el plusvalor ni, por lo tanto, para el ciclo del capital. Si se imaginan unas tierras más fértiles en las que sea posible la ecuación 10 + 50 = 110, desde el punto de vista del científico social, resulta siempre interesante la pregunta ¿quién se queda ese excedente de 50 que se genera en el sistema? (Para la explicación del truco más bien ridículo con el que la economía convencional moderna trata de eludir esta pregunta que, sin embargo, sabe que es ineludible, cf. 10.5. «Trabajo y economía convencional moderna»). En cualquier caso, se trata siempre de una pregunta clave para saber qué tipo de relaciones sociales rigen en la sociedad que se trata de analizar a través de estas fórmulas. Por ejemplo, cabe imaginar un sistema esclavista en el que el propietario de la hacienda mantuviese la alimentación de sus esclavos a un nivel de subsistencia y se quedase él con el excedente completo. También cabe imaginar un señor feudal que aumentase siempre los impuestos lo máximo posible hasta hacerse con esos 50 quintales de trigo extra. Si, por el contrario, los propietarios del producto fuesen quienes han trabajado en el proceso, les correspondería una asignación doble: podrían duplicar su consumo de trigo (a 100 quintales en vez de 50) o, si quisieran, podrían dedicarse a hacer un poco el vago y trabajar la mitad

(pues a los humanos nunca les ha entusiasmado padecer los castigos bíblicos). En una tierra tan fértil como la que se reflejaría en ese sistema, bastaría sembrar solo la mitad (5 quintales) para cosechar 55 y, por lo tanto, poder disponer de los 50 necesarios para subsistir. Ahora bien, según el modo como la sociedad moderna se representa a sí misma, lo más razonable sería pensar que, en principio, dado que intervienen solo dos elementos en la producción (semillas y trabajo), lo que no se gaste en semillas corresponderá al trabajo. Y, sin embargo, nos encontramos con que lo que efectivamente ocurre en el capitalismo es que, al existir la mercancía fuerza de trabajo, basta pagar lo que valga esa mercancía para pasar a ser el propietario legítimo de todo el producto. De este modo, si alguien logra comprar esa peculiar mercancía por 50, habrá encontrado la forma de apropiarse del excedente completo que es posible extraer de ese sistema. Y esto sin dejar de respetar del modo más escrupuloso los principios jurídicos de la sociedad moderna y la forma de un contrato libremente establecido entre las partes.

Ahora bien, en lo relativo a la compresión de las fórmulas que estamos utilizando, lo más importante es averiguar cuáles son las preguntas fundamentales que debe hacer el investigador social (es decir, qué preguntas nos darán las pautas explicativas de las relaciones sociales del sistema) y cómo podemos hacer esas preguntas a través de las ecuaciones matemáticas. ¿Tiene sentido preguntar cómo funcionarían las cosas si funcionasen según el modo como la sociedad moderna se representa a sí misma?, ¿tiene sentido preguntar cuánto podría aumentar el ingreso de quienes trabajan en ese sistema?, ¿tiene sentido preguntar cuánto sería posible reducir el tiempo de trabajo?, ¿tiene algún interés preguntar, dado el sistema de trabajo asalariado, cuánto tiempo se dedica a reproducir los bienes contenidos en el salario y cuánto tiempo a trabajar gratuitamente para el capital? Todas estas son, sin duda, preguntas diferentes. Sin embargo, se debe notar que todas ellas se formularían del mismo modo a través de la ecuación matemática que se está aquí analizando (y que posteriormente resultará de gran importancia). En efecto, todas estas preguntas se pueden contestar averiguando cuál es la proporción entre el excedente del sistema (50 quintales) y la asignación

que corresponde a quienes trabajan (otros 50 quintales). En este caso, la tasa sería de 1:1 o del 100%. Es decir, en caso de que el trabajo fuese el fundamento efectivo de la propiedad, la asignación que corresponde a quienes trabajan sería el doble, sería posible reducir el tiempo de trabajo a la mitad y, más allá de los mitos que vertebran ideológicamente a la sociedad moderna, se trata de un sistema en el que la lógica del trabajo asalariado permite que cada empleado dedique tanto tiempo a trabajar para sí mismo como a trabajar gratuitamente para el empleador.

Sin lugar a dudas, estas no son las únicas preguntas que se le pueden hacer al sistema. Por ejemplo, si se quisiera preguntar a qué ritmo puede crecer ese sistema, la tasa más interesante ya no sería la tasa de plusvalor —es decir, la que refleja la proporción entre el excedente y la retribución de quienes trabajan (en el ejemplo: 10z + (1+ p) (50z) = 110z)— sino otra tasa distinta (la «tasa de ganancia») que reflejase la proporción entre el excedente y las condiciones iniciales de producción en su conjunto (es decir: (1+p) (10z+50z) = 110z), lo cual ya no arrojaría una respuesta del 100% sino del 83%.

Lo importante es, en todo caso, saber a qué se está contestando con cada ecuación y saber cuál es el interés científico de cada pregunta. Pues bien, las preguntas anteriores no interesan en absoluto a la economía convencional moderna (más bien al contrario, la economía ortodoxa parece mostrar cierto interés en que no se formulen). Sin embargo, esas preguntas son, como se verá, las preguntas centrales a las que Marx da respuesta a través de los conceptos de valor y plusvalor.

7.17. El plusvalor en tanto que producto por antonomasia

Se imponen aún algunas importantes consideraciones. Conviene recalcar, en primer lugar, que el plusvalor es *valor*. Es un valor resultado de una *resta* entre dos valores, es decir, entre dos cantidades de trabajo cristalizadas en dos mercancías. El plusvalor, por tanto, no es dinero contante y sonante, sino un *producto* que tiene que ser vendido, es decir, transformado en dinero en el mercado.

Que el plusvalor es un producto —igual que lo son la mantequilla o los misiles— significa —digámoslo así— que es un cacharro *como otro cualquiera*, una mercancía que puede ser transformada en dinero, pero que, mientras no lo sea, tiene la forma de cuatro pares de zapatos o de cualquier otra cosa. Es un producto que, como cualquier otro, tiene luego que «tener suerte» en el mercado para convertirse en su equivalente en dinero. Esto puede comportar, por supuesto, graves problemas al capitalista, ya que una fábrica que no logra vender su plusvalor, puede, literalmente, ahogarse en su propia riqueza, al no poder transformarla en dinero y no poder, por lo tanto, invertir al día siguiente lo necesario para seguir produciendo. Pues, en efecto, el ciclo diario D-M-D' tiene siempre que comenzar con D. De nada le sirve al capitalista exhibir, por ejemplo, un millar de vehículos o un millón de tornillos a los que no logra dar salida en el mercado.

Es importante detenerse ante el carácter que tiene el plusvalor o plusproducto precisamente *en tanto que producto*. La producción capitalista se define, a veces, desde posturas más bien humanistas, como esa producción que está orientada a obtener beneficio en el mercado, una producción *para* el beneficio. Esto no deja de ser cierto, pero lo verdaderamente específico de la producción capitalista es, más bien, el ser una producción *de* beneficio. Eso que llamamos «beneficio» y que sin duda acabará apareciendo como ganancia y como dinero contante y sonante en el bolsillo del capitalista, aparece en primer lugar como un *producto*. Aparece, por ejemplo, en forma de 5.000 zapatos idénticos.

Ahora bien, ya hemos visto antes que la condición de toda producción capitalista es la expropiación de las condiciones de trabajo de una población. Es la condición para que, en el mercado, aparezca esa peculiar mercancía que es la fuerza de trabajo y que se ha mostrado como la pieza fundamental de todo el engranaje D-M-D'. En estas condiciones, el propietario de los medios de producción no tiene interés en producir para sí mismo (por ejemplo, 5.000 zapatos iguales), sino que produce para vender los productos en el mercado. Es por lo que decíamos que, a partir de ese momento, el conjunto de la producción está destinada a pasar por el mercado.

Pero ahora podemos apreciar que con ello hemos puesto en juego algo más radical. Al privatizar los medios de producción no solo se ha abocado al mercado al conjunto de la producción; ocurre también que no hay nada que pueda ser producido sin pasar por las exigencias del ciclo D-M-D'. Esto significa que, en el modo de producción capitalista que caracteriza a la sociedad moderna, la riqueza no solo aparece «como una inmensa acumulación de mercancía»; esas mercancías podrán ser misiles o mantequilla, pero, antes que nada, tienen que ser ese peculiar producto que antes hemos aislado y al que hemos llamado *plusproducto*. Eso quiere decir que la sociedad capitalista no produce misiles o mantequilla más que en la medida en que estos son *plusvalor*, plusvalor con forma de misil o con forma de mantequilla, podríamos decir.

Podemos comparar el descubrimiento de Marx con el de Newton. Este se preguntó si no habría una ley que fuera capaz de explicar por las mismas razones por qué las manzanas caían al suelo y la Luna giraba, por el contrario, en torno a la Tierra, sin precipitarse contra nosotros. Para ello era preciso considerar que las manzanas, además de ser manzanas, y la Luna, además de ser un satélite, eran otra cosa más básica, y que esa «cosa» tenía razones o se explicaba por causas muy diferentes a las que tenemos en cuenta al hablar de «manzanas» o «satélites». Una manzana no se parece en nada a un satélite, pero, en un cierto nivel ambas cosas son, igualmente, *graves*. Podría decirse que, en la mecánica de Newton, las manzanas son «graves» con forma de manzana. Lo propio de las manzanas es, por ejemplo, caer al suelo y ser comestibles. Lo propio de los «graves» es obedecer a una ley general que Newton especificó en su famosa ley de la gravitación universal.

Marx hizo, en efecto, algo parecido: en las condiciones capitalistas de producción, las manzanas, antes de ser un comestible, son *mercancías*, igual que, desde el punto de visto natural, son *graves*. Ahora bien, el largo razonamiento de Marx en el Libro I de *El capital* viene a demostrar que tampoco son, sencillamente, «mercancías», sino una mercancía muy determinada que tiene, podríamos decir, sus propias leyes y sus propias razones, su propio «manual de instrucciones» de fabricación y uso. Sabemos cómo se fabrican

y se usan las manzanas, pero no sabemos cómo se fabrica y se usa esa mercancía tan especial a la que llamamos *plusvalor*. El caso es que, igual que las manzanas son manzanas, presuponiendo siempre la gravedad, en las condiciones capitalistas de producción, las manzanas solo son manzanas a condición de ser plusvalor. No es posible experimentar vivencialmente la unidad de la Luna y las manzanas en tanto que graves sometidos a la ley de gravitación universal; esta ley, como todas las leyes científicas, es algo que se deduce o se piensa teóricamente, sin dejarse integrar en el tejido de nuestras vivencias al igual que se vive el sabor de una manzana o la lejanía de la Luna. Tampoco es posible vivir o experimentar el plusvalor. Y, sin embargo, el plusvalor es un producto, tan físico y material como las manzanas, la mantequilla o los misiles. Su característica es que es un producto que, a su vez, tiene que ser todos los otros productos en las condiciones capitalistas de producción, por la sencilla razón de que, siendo privada la propiedad de los medios de producción, a nadie se le ocurriría emplearlos en la producción de algo que no fuera un «más valor» que el que paga o invierte en esa producción (y si a alguien «le pasara eso», su empresa quebraría y desaparecería de la arena de juego, por lo que ya no sería un contraejemplo que se pudiera considerar).

El siguiente paso de Marx consistió en encontrar las leyes que afectan a la producción, en tanto que producción, no de mantequilla o de misiles, sino en tanto que producción de plusvalor. Al mismo tiempo, pero en un plano muy distinto, el trabajo de Marx se ocupó de ir mostrando cómo las necesidades de esta producción de plusvalor, que era condición de cualquier otra producción posible, eran completamente ajenas a las necesidades de los hombres y cómo, en ocasiones, eran, también, directamente incompatibles con ellas. De ahí que, según él, una sociedad obligada a satisfacer sus necesidades supeditándolas a la producción de ese producto invisible, invivible e inexperimentable, estuviera encorsetada en una cárcel estructural en la que, con frecuencia, se invertían todos los problemas, de modo que lo que era un problema para los hombres aparecía como una solución para los problemas de su economía.

Es algo en lo que podemos reparar si observamos cómo se relacionan la política y la economía en las páginas de nuestros

periódicos. De nada vale, por ejemplo, que los políticos prometan solucionar el problema del paro en el marco de una economía para la que el paro no es un problema, sino una solución para una economía «recalentada». La economía respira de espaldas a la clase política, «enfriándose» o «calentándose» según leyes tan autónomas como las del clima; los políticos pueden consultar a los ministros de Economía, o más exactamente, a las grandes corporaciones empresariales, pero saben que no pueden llevarles la contraria. La producción y reproducción de capital tiene sus propias razones y sus propios problemas, los cuales no tienen por qué coincidir con las razones y los problemas de los hombres, *a menos, claro, que se caiga en la cuenta de que estos hombres dependen a vida o muerte de cómo le vaya a esa economía*; una economía que, como estamos diciendo, no entiende ni de mantequilla ni de misiles, sino que (al igual que las acciones se desplazan en la bolsa de un sector productivo a otro, buscando solo la rentabilidad y sin preocuparse demasiado de si momentáneamente han contribuido a producir una cosa u otra) se interesa únicamente de las expansiones y recesiones de la producción de plusvalor. Es una situación muy grave la de una sociedad que depende de una economía que no tiene las mismas necesidades que ella misma, y que, cada vez que encuentra un problema, este es una solución en el mundo de los negocios, del mismo modo que, cada vez que imagina una solución, resulta que esta supondría el máximo de los problemas para la salud del curso económico. Se trata de una situación esquizofrénica, en la que la instancia política señala un problema y, mientras tanto, el ministro de Economía señala ahí una solución a un problema mayor de naturaleza económica. En estas condiciones está claro que la instancia política no puede alardear de consultar democráticamente las razones de los ciudadanos. Pues más que consultar sus razones, el edificio de la política parlamentaria se levanta para hacerles *entrar en razón*. Más que sumar razones para decidir, lo que se hace es vestir con razones lo que ya se ha decidido en otro sitio, más allá de la instancia política, en la arena de la economía. Hace ya tiempo que las elecciones las ganan políticos dispuestos a resignarse a esta impotencia, pero, cuando no ha sido así, aunque sea en un sentido muy modesto

—como ocurrió en 1998 con la dimisión en Alemania de Oskar Lafontaine— los políticos han aprendido en seguida que su margen de acción, al igual que el bienestar social mismo, tiene como límite absoluto la salud de la producción de ese misterioso producto que, en sí mismo, no se come ni en general se utiliza para nada, pero que es la condición *sine qua non* para seguir produciendo todos los demás. Por ejemplo: la producción capitalista puede necesitar el despido libre cuando nosotros necesitamos trabajar y el trabajo excesivo cuando nos podemos permitir, en condiciones de sobreproducción, el lujo de descansar. O puede necesitar que se destruyan toneladas de trigo acumuladas como *stock*, incluso en países que pasan hambre. O le puede venir muy bien una guerra en la que vender el capital (bajo la forma de armamento), por muy mal que nos vengan las guerras a nosotros como hombres y mujeres.

Puede necesitar plantar tulipanes en las orillas del Nilo, aunque los egipcios no entiendan la ventaja de plantar flores en lugar de verduras. En los años ochenta, mientras los etíopes morían de hambre, Etiopía exportaba carne. La entrada en el Mercado Común Europeo obligó a España a alimentar a las vacas gallegas con *stocks* de mantequilla, mientras los plátanos y los tomates canarios —en los que tanto se había trabajado— eran, a su vez, trabajosamente arrojados al mar o incinerados. Las empresas destinan un volumen considerable de sus gastos de investigación en programar la obsolescencia, en encontrar procedimientos para que los aparatos se fundan en cuanto venza la garantía. Las industrias farmacéuticas no se sabe ya si trabajan para curar enfermedades o para «cronificarlas», alargando un tratamiento del que obtienen sus ganancias.

Todas estas paradojas no se derivan de las necesidades humanas, ni siquiera del intrincado conflicto de las innumerables necesidades humanas, ni tampoco forman parte de las exigencias propias de la producción de misiles, manzanas, zapatos o mantequilla. Son exigencias de la producción de plusvalor.

Llevando las cosas hasta su última radicalidad estructural, habría que concluir que la sociedad capitalista, en tanto que capitalista, no produce más que *un único producto*; la sociedad capitalista produce *plusvalor*, por mucho que sea necesario (en tanto que

el capitalismo de la sociedad capitalista también tiene que respirar a través de aquello que la hace *sociedad*) que ese plusvalor tenga, en ocasiones, forma de misil y, en ocasiones, forma de mantequilla. De lo que podemos estar seguros es de que ninguno de los objetos que tenemos a nuestro alrededor, frutos del trabajo humano y comprados en el mercado, estarían ahí si no fuesen, más originariamente que «mesa», «silla», «ordenador» o «cenicero», *plusvalor* que, por alguna razón, ha adquirido esa forma material.

Podría objetarse quizá que, en la división estructural de la jornada laboral antes aludida, había dos tipos de productos, el producto *necesario* y el *plus*-producto, de tal modo que no podemos decir sin más que la sociedad capitalista solo produce *un único producto*, el plusvalor. Pero el «producto necesario» podría ser considerado también entre los «materiales» del verdadero producto. El plusvalor necesita, a veces, tener forma de manzana, a veces de misil; necesita también —siempre— del adyacente de un trabajo necesario aglutinado en la mercancía resultante; pero, de todas formas, sigue siendo cierto que ninguna mercancía se encontraría en el mercado, como producto del trabajo necesario, si no fuera porque, además, se trata de un plus-producto.

Conviene subrayar que todo ello supone, en realidad, haber sentado ya una interesante enmienda (o quizá una importante aclaración) a las primeras líneas de *El capital*. La sociedad capitalista no es aquella en la que toda la riqueza aparece como una inmensa acumulación de mercancías. Es más originariamente, aquella en la que no se produce más que *una única* mercancía muy especial: el plusvalor.

Y esta mercancía peculiar no se puede producir de cualquier forma, como quien fabrica misiles o fabrica mantequilla para acudir luego al mercado. El manual de instrucciones para la fabricación de plusvalor es como un manual de magia escrito en clave. O por lo menos eso es lo que parece leyendo las páginas de economía de los periódicos.

7.18. Plusvalor absoluto y plusvalor relativo

Hay —podría decirse— una primera instrucción para la fabricación de plusvalor. No se fabrica plusvalor sino a condición de fabricar mañana más plusvalor. O sea, no se puede producir plusvalor

a cualquier ritmo. Hay que producirlo siempre al máximo ritmo posible. Y no al máximo ritmo que uno puede, sino al que puede la competencia.

Obtener mucho plusvalor hoy es la única posibilidad de invertir mucho mañana. Y sin una inversión creciente día a día, toda empresa tiene los días contados. Esta obsesión por el crecimiento que caracteriza a nuestras economías, tiene su trasfondo estructural profundo.

El plusvalor se puede aumentar de dos maneras: en tanto que producción de lo que Marx llama «plusvalor absoluto» y en tanto que producción de lo que llama «plusvalor relativo».

Una vez analizada la naturaleza del plusvalor, el concepto de *plusvalor absoluto* no presenta dificultad. Tenemos la jornada laboral representada como una línea dividida en dos partes: la correspondiente al tiempo de trabajo necesario y la correspondiente al tiempo de plustrabajo. Así, podríamos, por ejemplo, representar el tiempo de trabajo necesario como *a*____*b* (pongamos 4 horas) y la jornada completa como *a*____*b*____*c* (pongamos 8 horas). Resulta evidente que cuando se compra una mercancía *se tiene derecho a usarla* —y como además, en este caso, ni siquiera se ha *comprado* la propiedad sobre el obrero, sino que más bien solo se han «*alquilado*» sus servicios durante una jornada (de tal forma que tampoco hay que suponer entre las preocupaciones del comprador el estado en el que quede la mercancía al final del día)—, parece lógico pensar que el comprador intentará usarla durante todo el tiempo posible. Tenemos, pues, que la forma más inmediata de aumentar la cantidad de plustrabajo será *prolongar* la jornada laboral, es decir, desplazar *c* hacia la derecha (ampliación en la que consiste la producción de *plusvalor absoluto*). Sin embargo, esto tiene límites insuperables. No se trata, en efecto, de límites, por decirlo así, «internos» a la lógica de reproducción del capital. Un sistema de producción que, lejos de estar regido por la producción de valores de uso, se orienta fundamentalmente a la valorización del capital, impone la lógica de aumentar el plustrabajo sin ningún tipo de límites. Ahora bien, este intento de aumentar el máximo posible la jornada laboral se encuentra inevitablemente con *ciertos límites que son, en todo caso, externos*

(ya sean límites sociales, imposiciones legales o barreras biológicas de la fuerza de trabajo).

Sin embargo, hay una forma distinta de aumentar la distancia entre *b* y *c* que no pasa por desplazar *c* hacia la derecha sino por desplazar *b* hacia la izquierda. Una forma de conseguir esto es, por ejemplo, reducir los salarios. En efecto, como es lógico, de ese modo se reduce la cantidad de tiempo que el trabajador necesita para producir una cantidad de bienes equivalente a los contenidos en su salario. Sin embargo, a este respecto el capital también se encuentra necesariamente con ciertos límites impuestos: incluso si el capital se encontrase en la situación más ventajosa para él (pongamos que se encuentra en ausencia de presión sindical y habiendo conseguido generar una nutrida sobrepoblación relativa, es decir, una sobreabundancia de mano de obra) tendría de todas formas que respetar los límites mínimos de la reproducción biológica de la clase obrera.

Ahora bien, sí hay de todas formas un mecanismo de desplazar *b* hacia la izquierda que parece no conocer límites y que, por tanto, ha de resultarle fundamental a la lógica del capital. Se trata de la posibilidad de aumentar la *fuerza productiva del trabajo* —concepto por el que ha de entenderse «una modificación en el proceso de trabajo gracias a la cual se reduzca el tiempo de trabajo socialmente requerido para la producción de una mercancía, o sea que una cantidad menor de trabajo adquiera la capacidad de producir una cantidad mayor de valor de uso»[56]— para conseguir reducir la cantidad de tiempo que resulta necesaria para producir los *valores de uso* que consume la clase obrera.

En los ejemplos que estábamos poniendo antes, parece claro que si aumentase la fuerza productiva del lechero, el carnicero, el constructor, el zapatero, etc., los mismos bienes que consumía un obrero cualquiera (y nótese que *materialmente los mismos:* pongamos un litro de leche, un kilo de carne, un paquete de harina, la décima parte de una camisa, la centésima parte de unos zapatos, la diezmilésima parte de un piso, etc.) *cristalizarían, sin embargo, mucho menos tiempo de trabajo social* y, por lo tanto, sería menor la parte

56 MEGA, II, 6, p. 313.

de la jornada que se dedica a producir un equivalente. En este caso, aunque ni se prolongue la jornada de trabajo ni se reduzca el poder adquisitivo de los salarios se está, sin embargo, aumentando el plusvalor. ¿Cómo? Sencillamente cruzando antes la «frontera estructural» que separa el tiempo de trabajo necesario del tiempo de plustrabajo o, en el esquema de las líneas, desplazando *b* hacia la izquierda. A este desplazamiento es a lo que Marx denomina «*plusvalor relativo*».

Por lo tanto, Marx sostiene que «para abatir el valor de la fuerza de trabajo, el acrecentamiento de la fuerza productiva tiene que hacer presa en los ramos industriales cuyos productos determinan el valor de la fuerza de trabajo, y que por tanto pertenecen al ámbito de los medios de subsistencia habituales o pueden sustituirlos»[57]. También influirá, aunque indirectamente, el aumento de la fuerza productiva del trabajo en esos ramos que, sin producir directamente medios de subsistencia, produzcan sin embargo los medios de trabajo y los elementos materiales con los que producirlos. «Por el contrario, en los ramos de la producción que no suministran medios de subsistencia necesarios ni medios de producción para elaborarlos, la fuerza productiva acrecentada no afecta el valor de la fuerza de trabajo»[58].

El ejemplo que estamos utilizando para simplificar al máximo (el de la sociedad con un único sector, a saber, el del trigo) puede ayudarnos de nuevo. Imaginemos que, en sus 8 horas de trabajo, ese productor que cobra 50 unidades de trigo (cantidad diaria suficiente para mantener a su familia) pudiese ahora consumir productivamente 20 unidades y producir 220 (debido a cualquier innovación o mejora en la productividad). En esta «nueva sociedad» (es decir, en esta sociedad con un nuevo nivel de desarrollo de las fuerzas productivas) podemos decir que ya solo hacen falta 2 horas para producir los valores de uso que consume un trabajador.

Pero aunque supusiéramos ahora que existe otro sector —pongamos alguno que produjera artículos de lujo (cualquier cosa de la que podamos suponer que no es en absoluto un bien de consumo de la clase obrera, digamos, por ejemplo, diamantes)—, diríamos también

57 MEGA, II, 6, p. 314.
58 *Idem.*

respecto a los trabajadores de ese sector (si sus salarios corresponden a 50 unidades de trigo) que solo 2 horas de su jornada son «trabajo necesario». En efecto, cabe suponer que las condiciones laborales serán más o menos iguales en todos los sectores. En caso contrario, se produciría un movimiento de trabajadores hacia aquellos sectores con mejores condiciones, los empresarios de esos sectores se encontrarían con una enorme afluencia de gente buscando trabajo en sus empresas y pronto se darían cuenta de que podían, sin ningún problema, empeorar las condiciones de trabajo y, de todas formas, conseguir gente dispuesta a hacerlo. Ahora bien, si las condiciones laborales tienden a equilibrarse entre los distintos sectores y, en cualquier sector (ya sea cultivando trigo o fabricando diamantes), a 8 horas de trabajo les corresponde un salario con el que poder comprar 50 unidades de trigo, entonces, independientemente de que se fabrique trigo o diamantes, solo 2 horas de la jornada serán «tiempo de trabajo necesario» (dado que ese es el tiempo de trabajo que hace falta *en esa sociedad dada* para producir los bienes que se pueden adquirir con el salario, a saber, 50 unidades de trigo) y el resto (o sea, 6 horas) serán tiempo de plustrabajo.

Es decir, imaginemos una sociedad en la que, gastando 10 unidades de trigo como simiente y destinando 50 a salarios, se produjera una cosecha de 110 unidades. Ahí, como hemos visto, tendríamos una tasa de explotación del 100% (pongamos 4 horas de trabajo necesario y 4 de sobretrabajo). Ahora bien, si hubiese otro sector dedicado a la producción de artículos de lujo (pongamos diamantes) en el que fueran necesarias otras 50 unidades de trigo (es decir, el salario pagado por una jornada completa) para producir una unidad de diamante, aquí también diríamos que solo 4 de cada 8 horas son trabajo necesario, *ya que esa es la cantidad de tiempo que esa sociedad dada requiere para producir los valores de uso que componen el salario que cobran los productores, independientemente de si se dedican a producir trigo, diamantes o cualquier otra cosa.* Se entiende, pues, por qué el *plusvalor relativo* propiamente dicho se produce solo cuando aumenta la fuerza productiva en los sectores que, directa o indirectamente, se emplean en la producción de los bienes de subsistencia de los trabajadores, ya que, como acabamos de ver,

si la tasa de explotación aumentase al 300% en el sector del trigo, esto por sí solo significaría que esa es la nueva tasa *de todos los sectores* mientras no varíe el salario real (es decir, la cantidad de *valores de uso* que se pueden adquirir con el salario, en nuestro ejemplo, 50 unidades de trigo) y no varíe la duración de la jornada (en nuestro ejemplo, 8 horas, siendo ahora solo 2 de ellas «trabajo necesario», o sea, tiempo que se necesita en una sociedad dada para producir esos bienes de consumo).

> Lo planteado aquí resulta, por cierto, muy importante para comprender uno de los supuestos fundamentales que operan en *El capital* y que, sin embargo, apenas se encuentra justificado explícitamente, a saber, la igualación de la tasa de explotación o plusvalía entre los distintos sectores de la producción.
>
> Aunque no dedique en ningún momento especial atención a una justificación minuciosa de este supuesto que opera sistemáticamente, sí pueden leerse a lo largo de *El capital* indicaciones inequívocas en esa dirección. La más nítida la encontramos en el tercer apartado del segundo capítulo del manuscrito principal del Libro III: «El hecho de que capitales que ponen en movimiento cantidades desiguales de trabajo vivo produzcan cantidades desiguales de plusvalor presupone, cuando menos hasta cierto punto, que el *grado de explotación del trabajo* o la *tasa del plusvalor* son los mismos, o que las diferencias existentes entre ellos resultan niveladas por razones compensatorias reales o imaginarias (convencionales). Esto presupone una competencia entre los obreros y una nivelación en virtud de la constante migración de aquellos de una esfera de la producción a la otra. Hemos presupuesto semejante tasa general del plusvalor —como tendencia, al igual que toda ley económica— como simplificación *teórica*, pero dicha tasa constituye el supuesto real del modo capitalista de producción, aunque esté más o menos obstaculizada por fricciones prácticas, que provocan diferencias locales más o menos significativas, como por ejemplo las *settlement laws* para los trabajadores agrícolas en Inglaterra: pero en la teoría se presupone que las leyes del modo capitalista de producción se desarrollan de manera pura»[59].

59 MEGA, II, 4.2, p. 250.

Ahora bien, «es necesario distinguir entre las tendencias generales y necesarias del capital y las *formas* en que las mismas *se manifiestan*»[60]. Lo que hemos planteado hasta aquí respecto al plusvalor relativo puede considerarse una de las «leyes inmanentes» de la producción capitalista, es decir, una de esas leyes que le corresponden, precisamente, como *sistema.* Sin embargo, estas leyes no se imponen de un modo directo (por ejemplo, mediante un esfuerzo planificado por parte del capital para abatir el valor de la fuerza de trabajo), sino que, por el contrario, se imponen a través de un proceso de competencia entre capitales en el que cada uno se limita a buscar ventaja individual en el mercado: aquel que introduce una mejora técnica en la producción será capaz de obtener *ganancias extraordinarias* hasta que su innovación se generalice. Bien es cierto que durante el lapso que un capitalista particular (de *cualquier* sector, produzca o no bienes de consumo para la clase obrera) consiga mantener en solitario una fuerza productiva *excepcional*, estará consiguiendo individualmente resultados *idénticos* a si de verdad se hubiera abatido el valor de la fuerza de trabajo (pues, dadas las ganancias extraordinarias, es *como si* sus obreros *en particular* hubieran necesitado menos tiempo para producir el *valor* de sus salarios).

Así, por ejemplo, imaginemos que en el sector textil la productividad media es de 10 jerséis por cada jornada de 8 horas y que en esa sociedad la tasa de plusvalor es del 100%, es decir, que cada obrero dedica la mitad de la jornada a reproducir su salario y la otra mitad a trabajar gratuitamente para el capital. En estas condiciones, fabricar 5 jerséis costaría 4 horas de trabajo nuevo y esas 4 horas serían, por su parte, el tiempo de trabajo social cristalizado en los bienes de consumo que cada obrero podría obtener por medio de su salario (ya que sencillamente hemos establecido un ejemplo en el que suponemos una tasa de explotación del 100%).

Si en esas condiciones aparece una industria con una tecnología tan novedosa que es capaz de multiplicar la productividad, es evidente que logrará ganancias extraordinarias. Supongamos que un productor aislado —llamémosle señor Gómez— es capaz de producir 100 jerséis en la misma jornada de 8 horas. Sin embargo,

60 MEGA, II, 6, p. 314.

dado que las condiciones generales de esa sociedad habrán cambiado poco por el efecto individual de su intervención, el señor Gómez se encontrará con que el trabajo *socialmente necesario* cristalizado en 5 jerséis seguirá resultando equivalente al salario completo de sus obreros. En efecto, no tenemos por qué suponer que, por su mera acción individual, haya cambiado gran cosa respecto a la situación general anterior ni en el mercado de los jerséis ni en el mercado laboral en el que haya contratado a sus obreros. De este modo, se encontrará con que el trabajo nuevo cristalizado en 95 de los jerséis que tiene para vender no le ha costado ni un centavo. ¿Qué significa esto? Pues que para él la tasa de explotación se habrá multiplicado. Mientras su innovación no se generalice, el señor Gómez disfrutará de las ventajas de cristalizar cada 5 minutos casi una hora de trabajo socialmente necesario. Suponiendo que mantiene la duración de la jornada y el salario de sus obreros, se encontrará con que, en menos de media hora, estos logran cristalizar en los jerséis que producen una cantidad de trabajo socialmente necesario equivalente a todo su salario y, de este modo, quedan todavía más de 7 horas y media de plustrabajo, en cada una de las cuales se cristalizará 10 veces más *trabajo social* del individualmente invertido.

Sin embargo, esta innovación se generalizará necesariamente, pues los productores que no se adapten al nuevo nivel de productividad del sector serán sencillamente expulsados del mercado. Es solo cuestión de tiempo. ¿Qué ocurrirá entonces? Como es lógico, el precio de los jerséis bajará drásticamente. Un producto que antes costaba casi una hora de trabajo ahora se produce en un instante. En esa sociedad ya no hacen falta ni mucho menos 4 horas de trabajo para fabricar 5 jerséis. Ahora, en 4 horas se fabrican de media 50 jerséis nuevos y, por lo tanto, esa es la nueva cantidad de tiempo que esa sociedad *necesita* para producir esa mercancía, es decir, esa es la nueva medida del trabajo socialmente necesario cristalizado en cada unidad. Cuando esto ocurra, desaparecerán los beneficios extraordinarios de los que deseaba seguir disfrutando el capitalista que introdujo la innovación en primer lugar. Las cosas volverán a su cauce y, al haber cambiado radicalmente la cantidad de trabajo socialmente necesario contenido en cada jersey, los obreros

tendrán que producir una cantidad enorme de unidades para cristalizar en ellos una cantidad de trabajo *equivalente* al trabajo contenido en los bienes de consumo que pueden retirar del mercado por medio de su salario.

Así pues, una vez generalizada la innovación en todas las industrias del sector de los jerséis, el tiempo de trabajo necesario será otra vez de casi 4 horas y el tiempo de sobretrabajo de poco más de 4. ¿Por qué este pequeño cambio al que nos referimos con «casi» y «un poco más»? Con la reducción del valor de los jerséis *se reduce* también *el valor de la fuerza de trabajo en la medida en que ese producto forme parte de los bienes de subsistencia contenidos en el salario.* En efecto, la reducción del valor de los jerséis implica, en la proporción que corresponda, una reducción en la cantidad de tiempo de trabajo que la sociedad necesita para reproducir a la propia fuerza de trabajo.

Esto no significa, claro está, que esa reducción implique, en cualquier tiempo y lugar, una reducción efectiva de los salarios. Eso dependerá de otras cuestiones como, por ejemplo, las negociaciones sindicales o la legislación laboral. Lo que se logra es, simplemente, reducir el límite mínimo de subsistencia que se impone al capital como una barrera exterior e insuperable y, por lo tanto, ampliar el margen de beneficios al que puede aspirar.

Así pues, la búsqueda constante de ganancias extraordinarias por parte de los capitalistas individuales (es decir, la lucha permanente por alcanzar, al menos durante un pequeño lapso, una productividad *excepcional*) y, sobre todo, la inexorable obligación de adaptarse permanentemente a ese ritmo para no ser expulsado del mercado, es el mecanismo a través del cual se impone una de las leyes inmanentes de la producción capitalista, a saber, la reducción constante del *tiempo de trabajo necesario*. «El impulso inmanente y la tendencia constante del capital son los de aumentar la fuerza productiva del trabajo para abaratar la mercancía y, mediante el abaratamiento de la mercancía, abaratar al obrero mismo»[61].

61 MEGA, II, 6, pp. 317-318.

7.19. La rueda de ratón

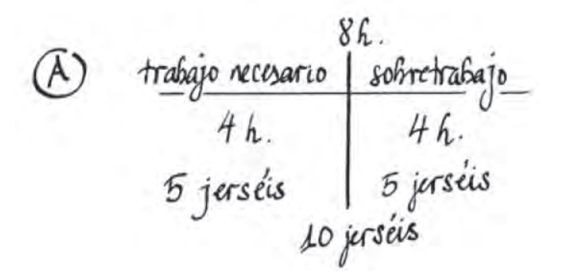
Un negro es un negro, solo bajo determinadas condiciones se convierte en un esclavo, nos dice Marx. Una máquina de hilar es una máquina de hilar: solo bajo determinadas condiciones se convierte en capital. Considerada en sí misma, una máquina de hilar es un invento extraordinario que multiplica la productividad del trabajo y que, por lo tanto, aumenta el potencial de ocio del que la humanidad puede disponer. Pero, bajo condiciones capitalistas de producción, por el contrario, se convierte en el instrumento más poderoso para aumentar la jornada laboral y acelerar el ritmo de trabajo. En sí misma, supone una liberación para la humanidad; en condiciones capitalistas, impone al ser humano el yugo de las fuerzas naturales.

Un máquina de hilar es un instrumento que sirve para hilar. Esto puede ser una consideración trivial o evidente desde un punto de vista humano. Sin embargo, considerando el asunto bajo condiciones capitalistas de producción, la cosa es muy diferente. Bajo condiciones capitalistas, una máquina de hilar es lo que hemos llamado *capital constante*. Y el capital constante no sirve para hilar. En tanto que capital constante, la máquina es un instrumento para fabricar plusvalor relativo. Y la fabricación de plusvalor relativo responde a normas que nada tienen que ver con las que regirían la fabricación de instrumentos para hilar.

Aquí también la experiencia es más bien —muy platónicamente hablando— la fuente de la ilusión. Antes vimos que, bajo el capitalismo, ni las manzanas eran manzanas ni los misiles eran misiles, sino que eran, más originariamente, plusvalor. Hasta el punto de que decíamos que una manzana no era sino plusvalor con forma de manzana, lo mismo que un misil lo era con forma de misil. Ahora nos encontramos en la misma situación: las máquinas no son máquinas más que con la condición de ser capital constante. Pero el capital constante es, en principio, indiferente a la cuestión de si se invierte para fabricar misiles o manzanas. Lo importante es que, sea como sea, pueda producir plusvalor relativo, mediante un aumento de la productividad del trabajo.

En tanto que instrumento de hilar, la máquina podría muy bien acortar la jornada laboral del trabajador. Al menos, tanto como haya aumentado la productividad. Si una máquina permite doblar la productividad, lo que se impone desde un punto de vista humano es si, en adelante, se preferirá trabajar lo mismo y fabricar el doble o fabricar lo mismo y trabajar la mitad. Sin embargo, jamás se ha visto que bajo el capitalismo nadie se haga semejante pregunta. En todo caso, se llegará a una situación en la que quizá convenga despedir a la mitad de la plantilla, lo que a su vez, permitirá hacer trabajar a destajo a la otra mitad restante. La fabricación de plusvalor relativo no responde a la misma lógica con la que el ser humano entiende la cuestión de la productividad. Lo que podría ser el descanso, se convierte en paro. El paro no es sino descanso bastardo, es aquello en lo que el capitalismo convierte la ocasión de descansar. Al tiempo, la presión del paro impone a la población el yugo del trabajo excesivo. De este modo, la maquinaria no ahorra trabajo a la humanidad. Por el contrario, le impone la necesidad de trabajar más.

La producción de plusvalor relativo funciona con una especie de motor de tres tiempos que tiene que acelerarse de continuo. Pensemos en el ejemplo que pusimos en el parágrafo anterior. Hay ahí tres momentos que es posible distinguir estructuralmente (aunque en la práctica los tres son continuamente el mismo). En un primer momento, todas las fábricas del sector están fabricando 10 jerséis cada 8 horas. Habíamos supuesto que la tasa de plusvalor era de 100 por 100, por lo que la división entre trabajo necesario y sobretrabajo respondía al siguiente esquema:



Suponíamos entonces que un productor aislado —al que llamamos señor Gómez— inventaba una máquina que le permitía en 8 horas fabricar 100 jerséis. Mientras no se generalizara esa situación, eso le permitía compensar con 5 jerséis lo pagado en salarios y obtener un plusproducto de 95 jerséis.

(B) 8 h.

trabajo necesario	sobretrabajo
5 jerséis	95 jerséis

100 jerséis

Mientras la situación sea esta, el fabricante Gómez obtendrá, como ya vimos, unas ganancias extraordinarias impresionantes. Se podrá permitir el lujo de vender los jerséis siempre más baratos que la competencia, arruinándola cada vez más. Sin embargo, una vez que haya logrado imponerse en el mercado o que la competencia haya logrado recobrarse, el valor de los jerséis descenderá bruscamente.

En ese momento, todo el mundo estará fabricando 100 jerséis en 8 horas.

(C) 8 h.

trabajo necesario	sobretrabajo
50 jerséis	50 jerséis

100 jerséis

Los problemas de todos los capitalistas habrán más bien aumentado, pues ahora, el mismo plusvalor queda cristalizado en toneladas de jerséis. Y, por lo tanto, para transformar en dinero ese plusvalor, ahora cada uno de ellos tiene que lograr vender 100 jerséis en el mercado (mientras que en A necesitaba solo vender 10). Así, todo indica que tarde o temprano habrá una sobreproducción de jerséis en el mercado y que eso pondrá en grandes dificultades

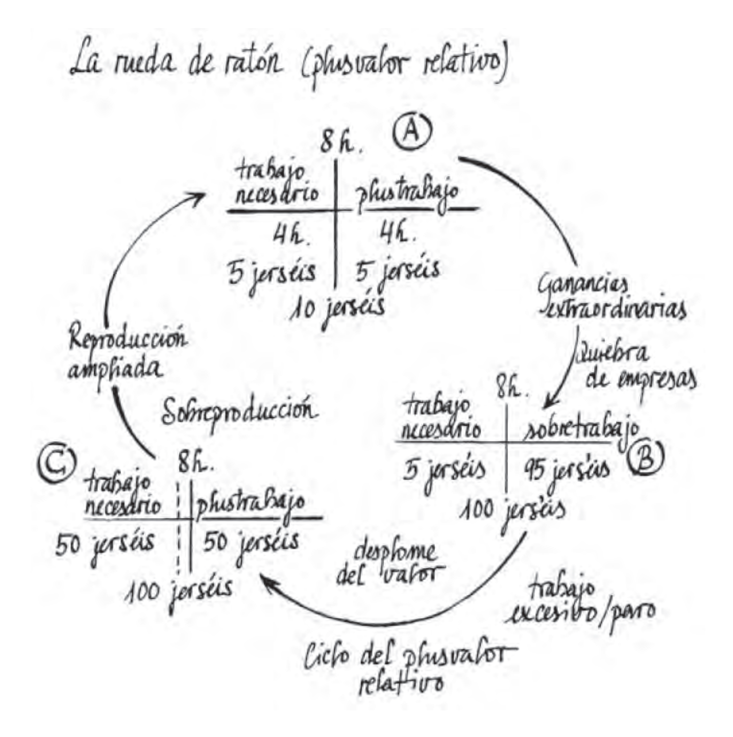
a los fabricantes del sector. La competencia será cada vez más encarnizada. Eso hará que los capitalistas destinen cada vez más recursos a la investigación y menos al disfrute personal, de modo que no tardará en surgir un nuevo señor Gómez que volverá a poner la situación en B. El resultado será un aumento aún mayor de la productividad y de los jerséis que aparecerán en el mercado. Pero aquí, como casi siempre bajo el capitalismo, la única solución es aumentar el problema.

Mientras que los capitalistas se ahogan en sus problemas, los obreros se ahogan, con mayor razón, en los suyos. En la situación B, las fábricas de la competencia habrán comenzado a quebrar. La amenaza del paro provocará un deterioro de las condiciones de trabajo. Los obreros aceptarán trabajar más, más deprisa y más barato. Para salvar su empresa, como si fuera su familia, aceptarán ahora hacer horas extras, trabajar los domingos, ajustarse el salario… Es decir, las fábricas de la competencia estarán compensando su falta de plusvalor relativo, produciendo más plusvalor absoluto. Mientras tanto, en la aventajada fábrica del señor Gómez la situación no será ni mucho menos mejor. Él sabe que esa situación es transitoria y que su ventaja comparativa tiene los días contados. ¿Cuántos días? Nadie lo sabe. Pero, sean los que sean, ¿cómo multiplicarlos por tres? Poniendo, por ejemplo, tres turnos en la fábrica, de tal manera que en lugar de producir 100 jerséis cada 24 horas, se fabriquen 300. ¿Y cómo lograr alargar aún más su período de bonanza? Obligando a hacer horas extras, aumentando el ritmo de trabajo, ajustando los salarios… Como en la competencia van mal las cosas, hay que «apretarse el cinturón»; como aquí van bien, hay que «apretarse el cinturón» también; si no, «acabaremos como ellos». Este es el milagro capitalista: la fortuna hace tanto daño o más que el infortunio.

El caso es que el plusvalor tiene que aumentar día a día. Los límites del plusvalor absoluto imponen que la producción de plusvalor relativo sea imperiosa. Todo ello supone una revolución continua de las condiciones técnicas de producción, una búsqueda constante de una mayor y mayor productividad.

«Los capitalistas son como ratones en una rueda —decía Wallerstein—, corren más deprisa para correr más deprisa». El capitalismo

acumula para acumular más mañana. Y no hay otro remedio que hacerlo así. Nada puede ser fabricado —ni las manzanas ni los misiles— si no es en el interior de esta «rueda de ratón».



Es fácil comprender por qué no hay planeta que pueda soportar ese ritmo. Puede que a los humanos les preocupe la cuestión de la sostenibilidad del planeta, pero el capital no puede ocuparse de esos asuntos. Camina sin descanso hacia la destrucción por la vía del crecimiento. Haría falta un planeta infinito para que el capitalismo fuese ecológicamente sostenible. En ese caso, esta rueda de ratón se limitaría a ser solo una insensatez. Pero si hay límites de cualquier tipo, el capitalismo no puede evitar hacerlos saltar por los aires, aunque reviente él mismo en su estrategia suicida. No exagera nada Naomi Klein cuando afirma que «el capitalismo puede sobrevivir a esta crisis. Pero el mundo no puede sobrevivir a otra vuelta del capitalismo»[62].

62 *La Jornada,* 23 de agosto de 2009.

7.20. Capitalismo y satisfacción de las necesidades humanas

> «Si todas las herramientas», soñaba Aristóteles, el más grande pensador de la Antigüedad, «obedeciendo nuestras órdenes o presintiéndolas, pudieran ejecutar la tarea que les corresponde, al igual que los artefactos de Dédalo, que se movían por sí mismos, o los trípodes de Hefesto, que se dirigían por su propia iniciativa al trabajo sagrado; si las lanzaderas tejieran por sí mismas, ni el maestro artesano necesitaría ayudantes ni el señor esclavos» (F. Bise, *Die Philosophie des Aristoteles,* t. II, Berlín, 1842, p. 408). Y Antípatro, poeta griego de la época de Cicerón, ¡saludó la invención del molino hidráulico para la molienda del trigo, esa forma elemental de toda la maquinaria productiva, como liberadora de las esclavas y fundadora de la edad de oro! «¡Los paganos, ah, los paganos!». Como ha descubierto el sagaz Bastiat, y antes que él el aún más astuto MacCulloch, esos paganos no entendían nada de economía política ni de cristianismo. No comprendían, entre otras cosas, que la máquina es el medio más seguro de prolongar la jornada laboral. Disculpaban, acaso, la esclavitud de unos como medio para alcanzar el pleno desarrollo de otros. Pero carecían del órgano específicamente cristiano que les permitiera predicar la esclavitud de las masas para hacer de unos cuantos advenedizos toscos o semicultos prominentes hilanderos, fabricantes de embutidos al por mayor e influyentes comerciantes en betún de calzado[63].

Si las lanzaderas tejieran por sí mismas… ¿Se podría entonces descansar? Esta es, sin duda, una conclusión precipitada que tendemos a sacar cuando pensamos que el objetivo principal de la creación de riqueza es la satisfacción de las necesidades humanas. Esto, sin duda, tendrá todo el sentido del mundo si hablamos de la producción de zapatos o de mantequilla, pero es algo completamente ajeno a la lógica con la que se fabrica ese peculiar producto que es el plusvalor.

El capitalismo ha revolucionado los procesos productivos como nunca antes en la historia; podría parecer, incluso, que cada día está más cerca de lograrse el sueño de Aristóteles: que las herra-

63 MEGA, II, 6, pp. 396-397.

mientas realicen por sí solas el trabajo obedeciendo nuestras órdenes… Sin embargo, este desarrollo sin precedentes de las fuerzas productivas parece atender a una lógica completamente independiente de las necesidades humanas: no solo ajena (e incluso opuesta) a las necesidades de la clase obrera, sino también (y esto es lo más desconcertante) indiferente a las necesidades de los propietarios.

Desde el punto de vista de los efectos para la clase obrera, la cosa es bastante nítida: el aumento de la productividad que corresponde al desarrollo técnico no se traduce —si se consideran las condiciones capitalistas en toda su pureza (es decir, sin suponer otras coacciones externas capaces de limitar su eficacia)— en un aumento de los bienes que es posible adquirir con un salario medio (o sea, en el disfrute de mayor *riqueza*) ni en una reducción de la jornada de trabajo (o sea, en la posibilidad de aumentar el tiempo de descanso). La introducción de maquinaria cada vez más sofisticada o la organización cada vez más eficiente del trabajo, lejos de ayudar a satisfacer esas «necesidades humanas», tiene un doble efecto contrario: por un lado, se reduce progresivamente en términos relativos la parte destinada a producir los bienes de consumo de la clase obrera; además, por otro lado, cada introducción de mejoras (técnicas u organizativas) en el proceso productivo, torna *superflua* una parte de la población trabajadora, es decir, permite expulsar del proceso una determinada cantidad de fuerza de trabajo y, de este modo, generar una cierta cantidad de *mano de obra excedente*.

Esta «población obrera superflua» (con la necesidad imperiosa de trabajar a toda costa y en las condiciones que sea) hace que se impongan unas condiciones generales en el mercado de fuerza de trabajo que permiten al capital negociar el precio de esa mercancía en condiciones ventajosas. En efecto, la existencia de una masa de población desempleada implica que, en principio, cualquier contrato de trabajo se negocie sobre el trasfondo de un determinado volumen de gente dispuesta a aceptar condiciones laborales algo peores (respecto a la magnitud del salario o la duración de la jornada) con tal de, al menos, lograr un empleo que les permita subsistir. «*La sobrepoblación relativa, pues, es el trasfondo sobre el que se mueve la ley de la oferta y la demanda de trabajo*»[64].

64 MEGA, II, 6, p. 582.

Este es un aspecto verdaderamente central en Marx: la existencia necesaria de un «ejército industrial de reserva disponible»[65] para el capital —al que la economía «burguesa» contemporánea suele referirse como «tasa natural de desempleo»— es la garantía de la tendencia a ajustar los salarios a los bienes necesarios para reproducir la propia capacidad de trabajar (y, por lo mismo, a prolongar la jornada hasta el límite de la extenuación).

> La existencia estructuralmente necesaria de una amplia masa de desempleados es un hecho comúnmente aceptado al que la economía «burguesa» contemporánea suele referirse como «tasa natural de desempleo», concepto utilizado por Milton Friedman para señalar que, antes de lograrse el pleno empleo, la inflación se acelera y, por lo tanto, resulta en realidad una insensatez tratar de lograrlo (pues, por decirlo así, el remedio sería peor que la enfermedad, algo que, como nos enseña Marx, no es en absoluto infrecuente una vez se admiten las coordenadas de la producción capitalista). Por el contrario, lo más prudente que se puede hacer es conformarse con mantener el nivel de desempleo en un punto tal que no desencadene ese aumento de la inflación. En cualquier caso, para Friedman, esta «tasa natural de desempleo» no es una constante sino que «depende de factores «reales», por oposición a factores monetarios, como la eficacia del mercado laboral, la extensión de la competencia o del monopolio, las barreras o incentivos al trabajo en varias ocupaciones, etc.»[66]. Es importante señalar que este concepto se convirtió rápidamente en un lugar común de la teoría económica convencional[67].

Ahora bien, cabría pensar que, si bien el *objetivo* que orienta la producción no es la satisfacción de las necesidades de la clase obrera, sí lo es, sin embargo, la satisfacción de las necesidades de la clase capitalista (y, por lo tanto, la *finalidad* de la producción de riqueza sigue siendo, de todas formas, la satisfacción de necesidades humanas de algún tipo). Sin lugar a dudas, este puede ser el objetivo que

65 MEGA, II, 6, p. 576.
66 M. Friedman, «*Inflation and Unemployment*», *Journal of Political Economy* 85 (3), 1977, p. 458.
67 Cf., por ejemplo, Samuelson, *Economía,* ob. cit., pp. 259-261.

oriente la actividad de cada capitalista individual. Sin embargo, aquí (como en todo *El capital*) resulta fundamental para Marx distinguir entre las leyes *que corresponden como sistema* al *modo capitalista de producción* y los mecanismos de decisión individual a través de los cuales esas leyes (impersonales) se imponen. En efecto, bien puede ocurrir que cada capitalista persiga mejorar su posición individual en el mercado (introduciendo innovaciones que aumenten la productividad) con el objetivo particular de enriquecerse y satisfacer incluso sus deseos más suntuarios. Sin embargo, la presión de la competencia (y la permanente amenaza de ser expulsado de ella por haber quedado rezagado en la carrera) hace que, desde el punto de vista del *sistema* en su conjunto (único punto de vista respecto al que Marx se permite hablar propiamente de *leyes*), no pueda considerarse que dependa de decisiones individuales la parte de los beneficios que cada capitalista puede permitirse consumir como rédito.

No hace falta decir que, desde luego, las decisiones las toma cada agente individual con los criterios que considere más oportunos en cada caso. Sin embargo, Marx habla de *sistema* (y, en esa medida, de leyes que se dejan estudiar con la misma precisión que las leyes de la física matemática) precisamente porque ninguna decisión individual puede modificar la dinámica del conjunto, de tal forma que la actuación de cada agente solo afecta a la suerte que vaya a correr él mismo en esa dinámica que se impone con independencia de su voluntad.

Ningún capitalista individual, en su calidad de tal, tiene más opción que la de producir a una escala ininterrumpidamente creciente, reducir los salarios al mínimo y prolongar la jornada al máximo, reinvertir los beneficios en más maquinaria y mantener el crecimiento constante de productividad al que obliga la competencia. Quien no lo haga, será expulsado de la competencia en un plazo más o menos corto. Nos encontramos ante una presión estructural tal que niega al capitalista (al menos en la medida en que desee seguir siéndolo) la potestad de decidir qué parte del beneficio desea consumir como rédito y qué parte desea capitalizar (es decir, reinvertir como capital adicional al originario). En efecto, la férrea presión de la competencia, la despiadada carrera por alcanzar ganancias

extraordinarias al menos durante pequeños lapsos (consiguiendo innovaciones en solitario) imponen como uno de los más importantes rasgos estructurales del sistema la exigencia de capitalizar la mayor parte posible de los beneficios para no ser sencillamente expulsado del sistema productivo. Se trata, pues, de un sistema que no puede sino crecer a la máxima tasa posible, pero no, en ningún caso, por algo que tenga que ver con «necesidades humanas» (ni de obreros ni de capitalistas), sino porque a la lógica propia del capital, a la producción por la producción en una escala siempre ampliada, le es ajeno, como hemos visto, todo límite. La competencia obliga a cada capitalista individual (como una fuerza exterior que no depende de su voluntad) a someterse a las *leyes inmanentes de la producción capitalista*. Puede que cada capitalista desease aumentar su capital *para* poder disfrutar de mayores riquezas, pero las leyes que caracterizan *como sistema* al modo de producción capitalista imponen, con independencia de cualquier voluntad individual, aumentar el capital *para* producir más capital (ni siquiera para que esa pequeña parte de la «humanidad» pueda alcanzar el pleno desarrollo).

Debemos notar también, a la luz de esto, por qué Marx rechazaría la típica (y extraordinariamente verosímil) argumentación neoclásica[68] según la cual el motivo por el que el dinero debe rendir un interés es que cualquier inversión productiva supone una renuncia al consumo presente a favor de un consumo futuro mayor (que es, pues, el premio por la renuncia). En efecto, como estamos viendo, nada que tenga que ver con el consumo o la satisfacción de necesidades humanas es más que un cierto efecto secundario de la puesta en juego de la lógica del sistema, que no acumula *para* satisfacer más necesidades de los hombres en el futuro sino *para acumular.*

El capitalista individual se comporta como un fanático de la producción por la producción, como si razonara de continuo «mi disfrute es un robo a mi función». Esto es hasta tal punto así, llega a decir Marx, que en un cierto sentido los artículos de lujo no son tanto un dispendio que el capitalista hace a costa de la acumulación, como un instrumento de esta, pues, dicho brevemente,

68 Cf., por ejemplo, Heyne, *Conceptos de economía. El mundo según los economistas*, Madrid, Prentice Hall, 1998, pp. 217-218.

> nadie consigue créditos si no hace una cierta ostentación de riqueza (no se dan créditos a los pordioseros). Y el problema es que la compulsión por la acumulación es tal que el capitalista no puede conformarse con invertir mañana el plusvalor de hoy. Tiene que invertir mañana el plusvalor de pasado mañana y, quizá, de dentro de tres meses, pues eso es lo que estará haciendo la competencia que intenta arruinarle. Necesita, pues, acumular a crédito. Y, para conseguirlo, necesita —el pobrecillo— hacer una cierta exhibición de riqueza, un yate, un buen coche, un buen traje, una buena cena, etc., frecuentar ambientes selectos en los que haya dinero disponible para succionar, poder agasajar a los futuros clientes, darse la buena vida, en suma.

De este modo, «el capital produce esencialmente capital»[69], desencadenando un *sistema* absurdo basado en la «acumulación por la acumulación» y la «producción por la producción misma»[70].

Quizá convenga hacer aquí un breve paréntesis para evitar posibles objeciones. Cualquier afirmación que tome el «sistema» o la «estructura» como sujeto de los juicios, suele despertar inmediatamente las iras del individualismo metodológico, que no tarda en localizar todo tipo de estafas, supuestos injustificables y falacias funcionalistas. Las afirmaciones según las cuales el modo de producción capitalista exige aumentar el capital *para* producir más capital (o según las cuales el *objetivo* que orienta la producción en el sistema capitalista es el aumento de la producción *por la producción* misma; o que la estructura «capital» produce *para* poder producir todavía más en el siguiente ciclo) se sostienen sin que, en efecto, se haya demostrado que hay algún agente *individual* que persiga ese objetivo *por esas razones*.

Sin embargo, consideramos que tales afirmaciones no son merecedoras de las objeciones que (en ocasiones con mucha razón) pone el individualismo metodológico a quienes asignan algo parecido a voluntad o intenciones a las *estructuras*. En efecto, lo que se afirma con tales expresiones es sencillamente lo siguiente: cada

69 MEGA, II, 4.2, p. 898.
70 MEGA, II, 6, p. 545.

capitalista individual podrá decidir en todo momento si prefiere consumir los beneficios como rédito (es decir, consumir esa *riqueza* hoy) o si prefiere reinvertirlos como capital (*para* disponer, sin duda, de mayor *riqueza* en el futuro). Ahora bien, si quienes deciden capitalizar sus beneficios (*para* disponer de mayor *riqueza* en el futuro) consiguen expulsar de la competencia a quienes deciden consumirlos como rédito y si, además, se trata de un proceso que no conoce término alguno (pues nunca llega el futuro en el que se pueda consumir esa riqueza sin ser expulsado de la competencia por quienes decidan capitalizarla para un futuro todavía posterior), entonces nos encontramos con que la «finalidad» (por llamarla de algún modo) impuesta a *todos* (con independencia de la motivación que guíe a *cada uno*) es *acumular* siempre en cada ciclo *para poder volver a acumular en el ciclo siguiente* (es decir, *para* no ser expulsado de la competencia). Si bien *cada uno* acumula *para* mantenerse en la competición (y no terminar él mismo buscando un empleo en el mercado laboral), en la medida en que la competición *no termine nunca*, puede decirse que acumula *para poder seguir acumulando en una escala ininterrumpidamente creciente* y, por lo tanto, *desde el punto de vista del sistema en su conjunto*, estamos autorizados a decir que la estructura «capital» produce *para* poder producir todavía más en el siguiente ciclo, de tal modo que son plenamente legítimas expresiones tales como que el capitalismo es un sistema de «producción por la producción»: «Como fanático de la valorización del valor, el capitalista constriñe implacablemente a la humanidad a la producción por la producción misma»[71], ya que, en realidad, aunque quisiese hacer otra cosa, «las leyes inmanentes del modo capitalista de producción, que imponen a todo capitalista individual la competencia como ley coercitiva externa, lo obligan a expandir continuamente su capital para conservarlo»[72].

Además, conviene señalar que es precisamente en esa posibilidad de localizar dinámicas que no dependen de ninguna voluntad individual donde Marx localiza el carácter de *sistema* del modo capitalista de producción y, por lo tanto, la posibilidad de aislar

71 MEGA, II, 6, p. 543.
72 *Idem.*

en él verdaderas *leyes,* es decir, la posibilidad de estudiarlo con el mismo rigor de la física matemática.

En todo caso, insistamos todavía una vez más en que si de resultas de este proceso que Marx analiza, se terminan satisfaciendo determinadas «necesidades humanas», esto ocurrirá solo por casualidad, es decir, no se habrán satisfecho *por ser* necesidades humanas y en su calidad de tales, sino *por ser una necesidad del capital y solo en la medida en que lo sean*.

Bajo las condiciones capitalistas de producción, el ser humano es, en cierta forma, una anécdota, pues sus necesidades están enteramente subordinadas al metabolismo del capital. Ahora bien, para los que somos seres humanos, esa anécdota sigue siendo muy importante, pues, por periférica y tangencial que sea, esa anécdota somos ni más ni menos que *nosotros*.

> El famoso antihumanismo de Althusser —que tanto se le reprochó— tenía mucho con ver con esto. Se trataba, como él mismo advirtió con toda claridad, de un antihumanismo *teórico*, no práctico. Es inútil intentar encontrar las leyes económicas del capitalismo interrogando a la naturaleza humana. En primer lugar, eso sería tanto como intentar hacer física pensando en el concepto de naturaleza. Pero, además, el capitalismo es una realidad práctica tozudamente antihumanista. Darle vueltas a los instintos humanos —el egoísmo, la ambición, la racionalidad instrumental, etc.— es la peor manera de apresar las leyes del capital. Había que tomar la decisión *teórica* de poner al «hombre» entre paréntesis, precisamente para comprender el sobrecogedor paréntesis «práctico» con el que el capitalismo encierra al ser humano. Así pues, la reacción histérica contra la obra de Althusser que emprendieron diversos tipos de escuelas humanistas, no podía andar más desencaminada.

7.21. La necesidad de la reproducción capitalista

Tal como estamos viendo, todo el proceso solo persigue reproducirse a sí mismo, y reproducirse en una escala ininterrumpidamente creciente. La base para ello es, como ya hemos indicado, que se logre producir una *diferencia* (lo más dilatada posible) entre

el capital arrojado a la circulación y el capital recogido, es decir, que resulte posible producir, a partir de una determinada cantidad de capital, una cantidad mayor. Ahora bien, es cierto que la continuidad del proceso exige que, al mismo tiempo que se producen mercancías *para* producir capital, se *produzcan las condiciones de la reproducción del proceso mismo.* En efecto, no es suficiente que se produzcan mercancías y se produzcan más de las que hizo falta adquirir para producirlas. Es necesario que, al mismo tiempo, se reproduzca al poseedor de fuerza de trabajo como trabajador *asalariado* y al poseedor de dinero como *capitalista*. Para ello es imprescindible que, al término de cada ciclo del proceso, los que entraron en él como asalariados hayan consumido para su propia subsistencia todo lo que obtuvieron (y que, por tanto, se encuentren una y otra vez al final de cada ciclo sin nada que vender más que su propia fuerza de trabajo) y los que entraron en el proceso como poseedores de dinero no solo hayan recuperado lo que adelantaron sino una cantidad mayor.

De momento consideramos indiferente si cada capitalista se limita a reproducir las condiciones iniciales de producción y se gasta la diferencia como rédito (proceso al que Marx denomina *reproducción simple*) o si, por el contrario (como, de hecho, hemos visto que ocurre necesariamente), la competencia impone a cada capitalista la obligación de *capitalizar* la mayor parte posible de esa diferencia, es decir, de transformar la diferencia a su vez en nuevo capital y, por lo tanto, de iniciar cada ciclo con una suma de capital cada vez mayor. Lo que nos interesa aquí es mostrar que «el proceso capitalista de producción, considerado en su interdependencia o como proceso de reproducción, no solo produce mercancías, no solo produce plusvalor, sino que produce y reproduce la *relación capitalista* misma: por un lado *el capitalista,* por el otro *el asalariado*»[73]. Para ello, como ya hemos dicho, resulta fundamental ajustar los salarios a los bienes que se consumen a lo largo de cada ciclo para, así, reproducir la fuerza de trabajo *y reproducirla como asalariada* (es decir, asegurar que al final de cada ciclo reaparezca en el mercado sin nada que vender más que a sí misma como capacidad de trabajar).

---

73 *Ibid.*, p. 534.

Sabemos ya que esto se consigue fundamentalmente gracias a la existencia (estructuralmente necesaria) de una determinada masa de población desempleada. Una vez expropiadas las condiciones de existencia, todo el mundo necesita recurrir al mercado para adquirir sus bienes de subsistencia y, para ello, necesita un puesto de trabajo. Por lo tanto, la existencia de una masa de desempleados (a la que Marx se refiere como «ejército industrial de reserva» y la economía «burguesa» como «tasa natural de desempleo») garantiza que haya siempre gente dispuesta a trabajar incluso por salarios algo más bajos que los existentes para, así, por lo menos tener un empleo con el que obtener algún salario en vez de estar en paro. Ahora bien, el hecho de que esa masa de desempleados sea *estructuralmente necesaria* implica que *no importa lo bajos que sean ya los salarios: siempre* habrá alguien a quien le interese más trabajar (aunque sea a cambio de un salario todavía menor) que quedar desempleado. En estas condiciones —a menos que se produzca alguna intervención externa y ajena a la lógica del mercado, como el establecimiento de salarios mínimos por ley o la exigencia de la negociación colectiva— resulta claro que los salarios tenderán a ajustarse a los bienes mínimos de subsistencia.

Pues bien, analizando el proceso desde la perspectiva de su reproducción como sistema, nos encontramos con que, incluso si fuese cierto el mito fundamental de la sociedad moderna —a saber, que la acumulación originaria se basó en el trabajo abnegado y la austeridad de unos (los que hoy aparecen como poseedores de dinero) y la holgazanería y derroche de otros (los que aparecen como vendedores de fuerza de trabajo)—, el capital adelantado se termina convirtiendo, antes o después, en un producto del trabajo ajeno del que el capital se ha apropiado sin entregar un equivalente. En efecto, supongamos que adelantando un capital de 100.000 € se obtiene un producto de 120.000 €, quedando una diferencia de 20.000 € al término de cada ciclo (una vez repuestas las condiciones iniciales de producción) que el capitalista puede consumir como rédito. Nos encontramos pues con que, una vez transcurridos 5 ciclos, este capitalista puede haber consumido íntegramente el capital con el que contaba al principio y, además, mantenerlo al mismo tiempo

intacto, mientras que, por otro lado, los que aparecieron al principio vendiendo su fuerza de trabajo no consiguen, por mucho que trabajen, más que reproducir su propia capacidad de seguir trabajando.

En efecto, podemos comenzar suponiendo que aparece en el mercado una suma de dinero *capaz ya* de funcionar como capital, es decir, capaz de ser volcada en la circulación para extraer de ella una suma mayor. Evidentemente, cabría haber planteado una cuestión previa:

> ¿De dónde ha sacado esta riqueza el hombre de los escudos? De su propio trabajo o del de sus antepasados, nos responden todos a una los portavoces de la economía política, y su hipótesis parece en efecto la única conforme a las leyes de la producción mercantil[74].

Ya sabemos que, en realidad, ni siquiera en su *origen* se trató de algo *conforme* a la ley del valor (ya hemos comentado el capítulo sobre «la llamada acumulación originaria» en el que, en efecto, quedan muy lejos los intercambios mediados por contratos mutuamente consentidos). Pero aquí no es esa la cuestión fundamental.

La cuestión es más bien la siguiente: las leyes de la producción de mercancías (que fueron analizadas en la Sección 1.ª) hacían imposible que nadie se aprovechara de nadie, que nadie consiguiese apropiarse de los resultados del trabajo ajeno sin entregar un equivalente a cambio, y, en principio, solo se podía aparecer en el mercado como poseedor de mercancías si se había trabajado para producirlas. Sin embargo, una vez aparece en el mercado la mercancía fuerza de trabajo, parece ocurrir algo bien distinto. En el ejemplo que acabamos de comentar, el que comenzó adelantando 100.000 € se encontraba al término de cada ciclo con 20.000 € adicionales que no le habían costado nada. Como supusimos que los consumía, vimos que, al cabo de 5 ciclos, habría conseguido, al mismo tiempo, la difícil tarea de gastar íntegramente el capital inicial y de mantenerlo intacto.

Para ver el asunto con mayor claridad, sustituyamos los euros por unidades de trigo. Supongamos que gastando 8.000 unidades

74 MEGA, II, 8, p. 548.

de trigo en maquinaria y semillas, y gastando 2.000 unidades en salarios, pudieran producirse 12.000 unidades de trigo. Debemos imaginarnos (ya que Marx nos recuerda que es lo único congruente con la ley del valor) que las primeras 10.000 eran el resultado del propio trabajo pretérito. Sin embargo, nos encontramos con que, una vez que aparece la mercancía fuerza de trabajo, ese «trabajo primitivo» parece dar unos curiosos derechos sobre los resultados del trabajo nuevo. En efecto, los que están efectivamente *trabajando* en el nuevo proceso no llegan en ningún momento a ser dueños de lo que producen (en cuyo caso no se produciría esa diferencia de 2.000 unidades de trigo entre lo que se produce y lo que corresponde a los productores directos). Ahora bien, supongamos además que, en vez de consumir esa diferencia de 2.000, su dueño (a saber, el capitalista) decida hacerla funcionar también como capital. Incluso si nos olvidamos de las 10.000 iniciales (de las que podríamos suponer que eran el producto de su propio trabajo anterior), nos encontramos ahora con que esas 2.000 (gastando 1.600 en maquinaria y simientes y 400 en salarios) reportarán al término de cada ciclo una diferencia de 400. El que entró en el mercado como vendedor de fuerza de trabajo no conseguirá, por mucho que trabaje, más que reproducir su propia capacidad de trabajar una y otra vez, mientras que, por el contrario, el que apareció como poseedor de trigo, «adelantando» lo que a su vez se apropió sin entregar un equivalente (2.000 unidades en nuestro ejemplo), es capaz no solo de recuperar lo «adelantado» sino de recuperarlo, una vez más, con un excedente (400).

Por lo tanto, si nos fijamos en cada uno de los contratos individuales que se han producido a lo largo de este proceso, parece que en todos ellos por separado se han respetado escrupulosamente las condiciones del intercambio de mercancías: cada uno ha decidido libremente vender algo que le pertenecía (uno su capacidad de trabajar y el otro su dinero), llegando así a un contrato mutuamente consentido. Esto es así en cada uno de los *intercambios individuales* a lo largo de todo el proceso. Sin embargo, si nos fijamos en el proceso en su conjunto, nos encontramos con que el capitalista paga a los trabajadores con unos productos que a él no le han costado

nada, mientras que a estos les han costado trabajo; es decir, el capitalista paga a los trabajadores con unos productos *que son resultado del propio trabajo pretérito impago de estos*, de la parte que el capitalista se apropió sin equivalente. En otras palabras, si nos fijamos en el conjunto del proceso, vemos que los productos que el capitalista «adelanta» son, en realidad, *plusproducto* de algún proceso de producción anterior.

7.22. La lucha por la limitación de la jornada laboral

Como es lógico, el sistema en su conjunto y la teoría económica encargada de intentar legitimarlo tienen el máximo interés por disimular esta cuestión. Sin embargo, en la historia de la lucha obrera por limitar legalmente la duración de la jornada, tal como es expuesta por Marx en el capítulo «La jornada laboral», «se demuestra *ad oculus* hasta qué punto los señores burgueses comprenden *en la práctica* la fuente y la naturaleza de sus beneficios»[75]. Conviene, pues, que nos detengamos un momento a comentar con cierto detalle este asunto.

Para empezar, atendiendo a los conceptos fundamentales que corresponden a la idea misma de mercado, no se puede sino partir de la siguiente constatación elemental:

> El capitalista ha comprado la fuerza de trabajo por su *valor diario.* Le pertenece el *valor de uso* de la misma durante una jornada laboral. Ha obtenido el derecho, pues, de hacer que el obrero trabaje para él durante un día. ¿Pero *qué es una jornada laboral*? En todo caso, menos de un día natural de vida. ¿Y cuánto menos? El capitalista tiene su opinión sobre esa *ultima Thule,* el *límite necesario de la jornada laboral.* Como capitalista, no es más que capital personificado. Su alma es el alma del capital. Pero el capital tiene un solo impulso vital, el impulso de valorizarse[76].

75 Carta de Marx a Engels, del 27 de junio de 1867. MEW, 31, p. 314.
76 MEGA, II, 6, p. 239.

Desde luego, desde el punto de vista del capitalista, el asunto no deja lugar a dudas: todo lo que ocurre en el mercado debe pensarse como un intercambio *libremente* consentido entre sujetos jurídicamente *iguales* y *propietarios* de las mercancías que intercambian. En efecto, la idea de mercado no implicaba más que un espacio vacío íntegramente constituido por los principios jurídicos de libertad, igualdad y propiedad. De este modo, todo lo que el capitalista haya podido adquirir en el mercado ha tenido que ser libremente vendido por su legítimo propietario y, desde luego, como cualquier comprador, tiene derecho al uso de la mercancía que ha comprado.

Así pues, «el capitalista se remite a *la ley del intercambio mercantil.* Al igual que cualquier otro comprador, procura extraer la mayor utilidad posible del valor de uso que tiene su mercancía»[77]. Desde luego, no le faltará razón si decide argumentar del siguiente modo:

> En la plaza del mercado, tú y yo solo reconocemos una ley, la del intercambio de mercancías. Y el consumo de la mercancía no pertenece al vendedor que la enajena, sino al comprador que la adquiere[78].

Ahora bien, el problema con el que nos encontramos es que, atendiendo a este modo de razonar, resulta que, por una vía completamente imprevista para el programa político de la Ilustración, se termina desencadenando una auténtica catástrofe humana. No deja de resultar desconcertante que, apelando exclusivamente a la legitimidad que se genera en ese espacio constituido por los principios jurídicos de libertad, igualdad y propiedad (o sea, en el mercado), el resultado no sea la armonía de un sistema de derecho, sino algo mucho más parecido a una necesaria guerra civil. En efecto, como vamos a ver, en ausencia de legislaciones que prohíban coactivamente ciertos contratos (por mucho que se presenten como el resultado de un acuerdo libre entre las partes), lo que se desencadena en condiciones capitalistas es una calamidad que imposibilita siquiera la reproducción de la humanidad en condiciones físicas decentes.

---

77 MEGA, II, 6, p. 240.
78 *Idem.*

Este hecho puede aparecer quizá difuminado en los países del centro, donde legislaciones laborales relativamente eficaces han logrado poner límites a la duración de la jornada laboral. En cualquier caso, resulta fundamental no perder de vista dos elementos: en primer lugar, es importante notar que los límites a la jornada laboral que actualmente conocemos no son *efecto* del capitalismo, sino, por el contrario, conquistas arrancadas por el movimiento obrero *contra* las leyes que, en ausencia de interferencias, corresponderían al modo capitalista de producción. Ciertamente, tampoco se debe olvidar que esas conquistas fueron fundamentalmente arrancadas en un contexto político en el que las alternativas socialistas parecían cobrar una fuerza que amenazaba a la continuidad misma del sistema. En segundo lugar, debe notarse que, en el instante mismo en que la presión obrera se ha reducido, parece tocar a su fin esa «anomalía» al modo capitalista de producción que representan las legislaciones laborales. La reciente normativa europea que eleva a 65 horas el límite de la jornada de trabajo es una clara advertencia en esa dirección.

En efecto, la lógica capitalista, según sus leyes internas, no persigue más objetivo que la producción de plusvalor a la mayor tasa posible. Bien es verdad que, como sostiene Marx, «el capital no ha inventado el plustrabajo»[79]. En efecto, el sistema capitalista, lejos de ser el primero que se basa en la obtención de plustrabajo, es el primero en el que ese plustrabajo se presenta de un modo completamente disimulado. Ciertamente, en cualquier sistema de vasallaje se imponen mecanismos de *prestación personal servil* (por ejemplo, la obligación de trabajar gratuitamente ciertos días a la semana en la tierra del señor) en los que el *plustrabajo* cobra una forma autónoma, separada en el tiempo y, por lo tanto, inmediatamente perceptible. Por el contrario, en el sistema de trabajo asalariado, el tiempo de trabajo necesario y el tiempo de *plustrabajo* están separados, como hemos visto ya, por una frontera *estructural* y, por lo tanto, sensorialmente imperceptible.

Sin embargo, en lo relativo al plustrabajo, no es esta la mayor diferencia entre el modo capitalista de producción y todos los que

79 MEGA, II, 6, p. 241.

lo han precedido. En efecto, la diferencia fundamental hay que buscarla en lo siguiente:

> Cuando en una formación económico-social no prepondera el *valor de cambio,* sino el *valor de uso* del producto, el plustrabajo está limitado por un círculo de necesidades más estrecho o más amplio, pero no surge *del carácter mismo de la producción una necesidad ilimitada de plusproducto*[80].

Por el contrario, el capitalismo se caracteriza precisamente por imponer una necesidad *ilimitada* de plustrabajo como ley interna al propio proceso de producción. Esto se pone de manifiesto de un modo especialmente destacado si se analiza la radical diferencia que media entre un código como, por ejemplo, el *Règlement Organique* (que regulaba la prestación personal servil de los campesinos valacos estableciendo cuántos días debían trabajar gratuitamente para los terratenientes) y las *Factory Acts* (por las que se regulaban los límites máximos de la jornada laboral en el sistema fabril inglés del siglo XIX). En efecto,

> si el *Règlement Organique* de los principados danubianos es una expresión *positiva* de la hambruna de plustrabajo, legalizada por cada uno de sus artículos, las *Factory Acts* inglesas son expresiones *negativas* de esa misma hambruna. Dichas leyes refrenan el acuciante deseo que el capital experimenta de desangrar sin tasa ni medida la fuerza de trabajo, y lo hacen mediante la *limitación coactiva de la jornada laboral por parte del Estado,* precisamente por parte de un Estado al que dominan el capitalista y el terrateniente[81].

Así pues, mientras los ordenamientos que regulan la prestación personal servil tenían que imponer por medios coactivos a cuánto plustrabajo se tenía derecho, allí donde rige el modo capitalista de producción, por el contrario, lo que surge es la necesidad de imponer coactivamente ciertas restricciones a la obtención *ilimitada de plustrabajo.* En efecto, mientras el *Règlement Organique*

---

80 MEGA, II, 6, p. 242.
81 MEGA, II, 6, p. 245.

establecía (positivamente) el plustrabajo del que podían apropiarse los terratenientes, las *Factory Acts* tienen que regular *negativamente* a cuánto plusvalor ya no tienen derecho los capitalistas. Lo que subyace a este cambio es, ciertamente, el funcionamiento de un modo de producción que, atendiendo a sus propias leyes, carece de todo límite en la obtención de plustrabajo.

Tal como demuestra Marx, «apropiarse de trabajo durante las 24 horas del día es la tendencia inmanente de la producción capitalista»[82], sin que le resulte siquiera posible tomar en consideración cuestiones relativas a la salud, a la alimentación o al descanso de la población. En efecto, tras citar cientos de informes oficiales (encargados en su mayor parte por el Parlamento británico) en los que se alertaba sobre el terrible deterioro físico e intelectual que estaba sufriendo la población por efecto de las jornadas de trabajo interminables, Marx concluye que «el capital no tiene en cuenta la salud y la duración de la vida del obrero *salvo cuando la sociedad le obliga a tomarlas en consideración.* (…) Pero en líneas generales esto tampoco depende de la buena o mala voluntad del capitalista individual. *La libre competencia impone las leyes inmanentes de la producción capitalista,* frente al capitalista individual, como *ley exterior coercitiva*»[83]. Y, ciertamente, la primera y principal ley inmanente que, con independencia de la buena o mala voluntad de los agentes individuales, impone el modo capitalista de producción es un ansia ilimitada de obtención de plustrabajo.

Es precisamente aquí donde hay que buscar la clave por la que toda la legislación laboral inglesa desde el siglo XIV hasta el XVII trataba de *prolongar coactivamente* la jornada de trabajo mientras que toda la legislación fabril posterior es un intento de *abreviar coactivamente* unas jornadas ilimitadas. En efecto, hasta finales del siglo XVII, antes de que el capitalismo ya maduro se asentase de un modo dominante en Inglaterra, una parte de los economistas ingleses denuncia todavía la holgazanería de los trabajadores ingleses, que no parecen manifestar ninguna disposición a trabajar más

82 MEGA, II, 6, p. 261.
83 MEGA, II, 6, p. 273.

de cuatro días a la semana si con ese salario podían vivir la semana entera. Ciertamente, hasta la consolidación del capitalismo, jamás ha ocurrido que con grandes dosis de *libertad* la humanidad *decida* trabajar hasta la extenuación. Algunos economistas, como el autor del *Essay on Trade and Comerce,* citado extensamente por Marx, protestan encendidamente ante este hecho:

> Que la humanidad en general se inclina naturalmente a la gandulería y la indolencia es algo que experimentamos fatalmente cuando observamos la conducta de nuestro populacho manufacturero, *que no trabaja, término medio, más de 4 días por semana,* salvo cuando se encarecen los medios de subsistencia[84].

Ante esta constatación, como es lógico, no duda en proponer medidas para encarecer los medios de subsistencia, para imponer coactivamente la prolongación de la jornada y un sistema de «casas del terror», que sirviesen de amenaza al conjunto de los trabajadores, para recluir a quienes cayeran en la indigencia. Estos centros de trabajos forzados para indigentes (denominados «*ideal workhouse*») debían imponer *12 horas íntegras de trabajo* y convertirse así en una auténtica «casa del terror» (*house of terror*).

> *¡Doce horas diarias de trabajo* en la «*ideal workhouse*», en la *casa del terror* de 1770! —ironiza Marx—. Sesenta y tres años más tarde, en 1833, cuando el Parlamento inglés *redujo a 12 horas íntegras de trabajo* la jornada laboral para los muchachos de 13 a 18 años, ¡pareció que había sonado el Día del Juicio Final para la industria inglesa! En 1852, cuando Luis Bonaparte procuró congraciarse con la burguesía zamarreando la jornada laboral legal, el pueblo obrero francés gritó como un solo hombre: «La ley *que reduce a 12 horas la jornada laboral* es el único bien que nos quedaba de la legislación de la república». En Zurich *se limitó a 12 horas* el trabajo de los niños mayores de 10 años; en Argovia el trabajo de los niños de 13 a 16 *se redujo* en 1862 de 12 y media a *12 horas*; en Austria, en 1860, se estableció la misma restricción a *12 horas* para los chicos entre 14 y 16 años ¡Qué «progreso desde 1770»,

84 MEGA, II, 6, p. 278.

> exclamaría Macaulay «con exultación»! La «casa del terror» para los pobres, con la que el alma del capital aún soñaba en 1770, se erigió pocos años después como gigantesca «casa de trabajo» para el obrero fabril mismo. Se llamó *fábrica.* Y esta vez lo ideal resultó pálido comparado con lo real[85].

Así pues, en 1770, la amenaza de una jornada laboral de 12 horas era todavía un sueño con el que fantaseaban solo los portavoces más radicales del capital. Sin embargo, en 1833, la *reducción* de la jornada a «solo» 12 horas de trabajo para los niños de 13 años se había convertido en una *reivindicación obrera.* En efecto, tal como recuerda Marx, fue en el último tercio del siglo XVIII cuando, según se implantaba con pleno vigor el modo capitalista de producción, iban saltando por los aires todos los límites a la duración de la jornada de trabajo.

> Después que el capital se tomara siglos para extender la jornada laboral hasta sus *límites normales máximos* y luego más allá de estos, *hasta los límites del día natural de 12 horas,* tuvo lugar, a partir del nacimiento de la gran industria en el último tercio del siglo XVIII, una arremetida violenta y desmesurada, como la de un alud. Todas las barreras erigidas por las costumbres y la naturaleza, por la edad y el sexo, por el día y la noche, saltaron en pedazos. Hasta los conceptos de día y noche, de rústica sencillez en las viejas ordenanzas, se desdibujaron a tal punto que un juez inglés, todavía en 1860, tuvo que hacer gala de una sagacidad verdaderamente talmúdica para explicar «con conocimiento de causa» qué era el día y qué la noche[86].

Las legislaciones laborales que regulaban el trabajo infantil fijando límites a la duración de la jornada y al trabajo nocturno comenzaron en 1802. Sin embargo, las cinco leyes laborales que promulgó el Parlamento británico entre 1802 y 1833 quedaron completamente en letra muerta. Desde el momento mismo de su redacción, quedó claro que no había ninguna intención de hacerlas cumplir (de hecho, no se aprobó ni un penique para su aplicación)

85 MEGA, II, 6, pp. 279-280.
86 MEGA, II, 6, p. 280.

y, por lo tanto, tampoco provocaron reacciones demasiado airadas por parte de los capitalistas. Sin embargo, las condiciones laborales se deterioraban hasta tal extremo que el Parlamento, pese a estar íntegramente dominado por capitalistas y terratenientes, se decidió finalmente en 1833 a establecer ciertos límites por mínimos que fueran, intentando, esta vez sí, que se hicieran cumplir de algún modo. En efecto, el deterioro físico e intelectual de la población británica estaba llegando a límites tan dramáticos (según atestiguaban los informes de salud pública encargados por el propio Parlamento) que lo que estaba en peligro era la propia reproducción de la población en condiciones aptas para el trabajo y, por lo tanto, la mercancía de la que dependía la continuidad del propio sistema. Sin embargo, estas medidas se encontraron con la oposición frontal de los ramos industriales en los que se trataba de aplicar.

La historia de esta reacción virulenta contra cualquier intento de poner límites a la duración de la jornada, por mínimos que sean, constituye un lugar privilegiado para hacerse cargo de la dinámica que caracteriza al modo de producción capitalista en lo relativo a la absorción de plustrabajo. Ciertamente, «¡nada caracteriza mejor *el espíritu del capital* que la historia de la legislación fabril inglesa entre 1833 y 1864!»[87].

La *ley fabril de 1833*, aparte de aplicarse solo a las industrias del algodón, la lana, el lino y la seda, regulaba exclusivamente el trabajo infantil. En efecto, establecía límites de 8 horas de trabajo para los niños hasta los 13 años y de 12 horas entre los 13 y 18. Esta legislación, desde luego, no osaba imponer ningún límite al trabajo de los adultos, pues, ciertamente, eso habría sido interpretado como una intolerable injerencia en la *libertad de trabajo* y, por lo tanto, en la *libertad individual*. No habría *derecho* a que se impusieran coactivamente límites a la libertad de contrato entre sujetos jurídicamente iguales. Si un *propietario libre* de su fuerza de trabajo decidía venderla durante 24 horas, nadie tendría en principio derecho a entrometerse, pues, en efecto, lo que va de suyo en la idea misma de derecho es que cada uno, en principio, deba tener derecho a hacer lo que considere oportuno con su propiedad.

87 MEGA, II, 6, p. 281.

Sin embargo, la regulación del trabajo *infantil* sí parecía imponerse como una necesidad. En efecto, en el caso de los niños, precisamente por su condición de menores de edad, no era posible sostener siquiera la *ficción* de la libertad de contrato. Por lo tanto, en esta ocasión, la reacción airada por parte del capital no pudo apelar al «atentado» que una legislación de este tipo implicaría contra la libertad.

> Pero el capital, en modo alguno aplacado, inició entonces una ruidosa agitación, que duró varios años. La misma se centraba, principalmente, *en la edad de las categorías* que, bajo el *nombre de niños,* veían limitado a 8 horas su trabajo y quedaban sujetas a cierta enseñanza obligatoria. Según la antropología capitalista, la edad infantil terminaba a los 10 años o, cuando más, a los 11[88].

A partir de lo expuesto, no pueden ya sorprender los peculiares principios a los que parece responder la «antropología capitalista».

Con la ley fabril de 1844 se introduce una notable novedad respecto al tema que nos ocupa:

> Disponía la creación de una nueva categoría de obreros protegidos, a saber, las *mujeres* de más de 18 años. Se las equiparaba en todos los aspectos a los *jóvenes*, reduciéndose su tiempo de trabajo a 12 horas, prohibiéndose el trabajo nocturno, etc. Por primera vez la legislación se veía obligada, pues, a controlar directa y oficialmente también el trabajo de adultos[89].

¿Un atentado intolerable contra la libertad individual? «Irónicamente —continúa Marx— se observa en el informe fabril de 1844-1845: "No ha llegado a mi conocimiento un solo caso en que mujeres adultas hayan protestado por esta *interferencia en sus derechos*"»[90].

Sin embargo, como era de esperar, se desencadenó una intensa campaña impulsada por el capital clamando por el respeto a la libertad (es decir, a la libertad de trabajo) y denunciando como una injerencia

---

88 MEGA, II, 6, pp. 282-283.

89 MEGA, II, 6, p. 284.

90 *Idem.*

inadmisible las restricciones a los adultos para que firmasen los contratos que consideraran oportunos. Esta campaña se intensificó a partir de la ley fabril de 1847, que establecía las mismas categorías protegidas, pero reducía la duración de la jornada a 10 horas para las mujeres y los jóvenes de 13 a 18 años y a 8 horas para los niños menores de 13.

Es incluso probable que alguno de los ideólogos del libre mercado se sorprendiera realmente al observar el poco eco que tuvo entre los obreros esta campaña a favor de su derecho a firmar contratos libremente. ¿Cómo era posible que nadie pareciese mostrar mayor interés en la defensa de sus derechos más elementales? ¿Cómo podía entenderse que nadie protestara ante esta conculcación, ni más ni menos, que de su libertad? ¿Cómo explicar que sintieran tanto desprecio por los principios jurídicos del Estado civil?

En cualquier caso, para intentar implicar a la clase obrera en esta noble defensa de la libertad,

> no se escatimó ningún medio: el engaño, la seducción y la amenaza, pero todo en vano. Respecto a la media docena de peticiones en las que los obreros se vieron obligados a quejarse de «la opresión con que los agobiaba la ley», los mismos peticionantes explicaron, en interrogatorios verbales, que les habían arrancado las firmas bajo presión. «Se sentían oprimidos —afirmaba el informe oficial—, pero no precisamente por la ley fabril»[91].
>
> Otra amigable maniobra consistía en hacer trabajar a los *obreros varones adultos* de 12 a 15 horas y luego presentar este *hecho* como la mejor manifestación de lo que deseaban de corazón los proletarios[92].

Este argumento resulta, ciertamente, del máximo interés. En efecto, dado que la sociedad moderna se pretende íntegramente constituida por los principios jurídicos de libertad, igualdad y propiedad, el *hecho* de que los obreros varones firmaran contratos de 15 horas de trabajo podía presentarse, *con pleno derecho,* como la prueba de que *quieren* hacerlo. En efecto, dado que en el mercado no se relacionan unos y otros más que como sujetos libres, jurídicamente

91 MEGA, II, 6, p. 286.
92 MEGA, II, 6, p. 287.

iguales y propietarios de las mercancías que intercambian, parecería evidente que, si no quisieran o les pareciese abusivo trabajar 15 horas, no tendrían más que manifestar ese desacuerdo negándose a aceptar ese contrato. En la plaza del mercado nadie les secuestró ni les amenazó ni les obligó a firmar nada en contra de su voluntad. Por lo tanto, cualquier cosa que *de hecho* acordasen con otro particular puede ser tomado, sin más, como expresión de su voluntad libremente determinada.

Sin embargo, nos encontramos con que las condiciones laborales se negocian siempre sobre el trasfondo de una masa estructuralmente necesaria de población desempleada que, como se ha mostrado ya, desencadena una espiral incontenible en la que *siempre* hay alguien a quien le interesaría trabajar durante más tiempo (o a cambio de menos dinero) que quienes sí tienen trabajo para, al menos de este modo, lograr un salario con el que proveerse de los bienes de subsistencia. Sobre el trasfondo de este «ejército industrial de reserva» (al que, como vimos, la economía convencional denomina «tasa natural de desempleo»), *dejar las negociaciones individuales en plena libertad es, precisamente, la mejor garantía de que el límite de la jornada lo fije la extenuación y el límite de los salarios lo fije la mera subsistencia.*

> No deja de resultar paradójico que ningún sistema esclavista clásico haya llegado jamás a generalizar jornadas laborales tan extenuantes como las que impone la lógica capitalista *si se la deja en plena libertad.* La razón es, sencillamente, que el esclavo se convierte en patrimonio de su poseedor a quien, por lo tanto, no le puede resultar del todo indiferente cuánto tardará en echarse a perder su propiedad, es decir, cuándo tendrá que realizar un nuevo desembolso en el mercado de esclavos. El régimen de «alquiler» que caracteriza al trabajo asalariado libera también de esta preocupación al empleador. Otra cosa distinta es el fenómeno de la *nueva esclavitud*: los importantes focos de trabajo esclavo que subsisten en la economía actual han incorporado de un modo dramático, además, los peores efectos del capitalismo *liberado* de todas las trabas[93].

93 Cf. K. Bales, *La nueva esclavitud en la economía global,* ob. cit.

En efecto,

> la historia de la regulación de la jornada laboral en algunos ramos de la producción, y en otros la lucha que aún dura en pro de esa reglamentación, demuestran de manera tangible que el trabajador *aislado*, el trabajador como vendedor «libre» de su fuerza de trabajo, sucumbe necesariamente y sin posibilidad de resistencia una vez que la producción capitalista ha alcanzado cierto grado de madurez. La fijación de una jornada laboral normal es, por consiguiente, el producto de una guerra civil prolongada y más o menos encubierta entre la clase capitalista y la clase obrera[94].

Como vemos, mientras no quede desactivado el mecanismo en su conjunto, lo único que puede proteger a la población de padecer unas jornadas de trabajo materialmente incompatibles con el ejercicio de ningún derecho es, paradójicamente, imponer estrictas restricciones a la *libertad individual en el mercado,* pues, como vemos, mientras opere una lógica capitalista de producción e intercambio, basta decretar la máxima libertad para garantizar salarios de miseria y jornadas de esclavitud. En efecto, si se *libera* a la lógica de producción capitalista de todas las trabas externas, la catástrofe humana que cabe esperar es ya inevitable. De ahí la negativa obrera a movilizarse contra el «recorte de libertades» que suponen las legislaciones fabriles. Y «de ahí que el filósofo fabril Ure denuncie, como mácula indeleble de la clase obrera inglesa, el que la misma haya inscrito "*la esclavitud de las leyes fabriles*" en las banderas que levanta contra el capital, mientras que este lucha virilmente por "*la plena libertad de trabajo*"»[95].

> En cualquier caso, «es preciso reconocer que nuestro obrero sale del proceso de producción distinto de cómo entró. En el mercado se enfrentaba a otros poseedores de mercancías como poseedor de la mercancía "fuerza de trabajo": poseedor de mercancías contra poseedor de mercancías. El contrato por el cual vendía al capitalista su fuerza de trabajo demostraba, negro sobre blanco, por así decirlo,

94 MEGA, II, 6, p. 300.
95 *Idem.*

que había dispuesto libremente de su persona. Cerrado el trato se descubre que el obrero no es "*ningún agente libre*", y que el tiempo de que disponía *libremente* para vender su fuerza de trabajo es el tiempo por el cual está *obligado* a venderla; que en realidad su vampiro no se desprende de él "mientras quede por explotar un músculo, un tendón, una gota de sangre". Para "protegerse" contra la serpiente de sus tormentos, los obreros tienen que confederar sus cabezas e imponer *como clase* una ley estatal, una *barrera social* infranqueable que les impida a ellos mismos venderse junto a su descendencia, *por medio de un contrato libre con el capital,* para la muerte y la esclavitud. En lugar del pomposo catálogo de los "derechos humanos inalienables" hace ahora su aparición la modesta *Magna Charta* de una jornada laboral restringida por ley, una carta magna que "pone en claro finalmente *cuándo termina el tiempo que el obrero vende, y cuándo comienza el tiempo que le pertenece a sí mismo*" *Quantum mutatus ab illo*! [¡Qué gran transformación!]»[96].

Así pues, resulta que, bajo las condiciones capitalistas de producción, los principios políticos de la Ilustración se convierten en una trampa mortal para la mayor parte de la población. No solo no se hace posible la ciudadanía, sino que, bajo el imperio de tales principios, se produce un naufragio antropológico que imposibilita incluso la vida cultural y familiar. Por supuesto, es en orden a este tipo de consideraciones que la tradición marxista pudo acusar al llamado derecho «burgués» de no ser otra cosa que un instrumento de la clase dominante, una superestructura de la dominación de clase.

En *Educación para la ciudadanía. Democracia, capitalismo y Estado de derecho* (2007), expusimos ya por qué, con esta maniobra, el marxismo no hacía, en realidad, más que cerrar sobre sí el lazo de la trampa, pues, de este modo, las conquistas de la Ilustración se convertían en el arma retórica del enemigo, al tiempo que los revolucionarios se veían abocados a inventar un derecho mejor que el derecho y una libertad más libre que la libertad; cuando no, sencillamente, a abominar del derecho y la libertad como prejuicios individualistas y pequeñoburgueses, inventando en su lugar un «hombre

96 MEGA II, 6, pp. 302-303.

nuevo» ungido de los valores del comunitarismo y la solidaridad (un «hombre» de una consistencia moral tan sólida que ya no necesitase del derecho para nada). El resultado fue siempre una catástrofe humana tan trágica como patética (que tras el culto a la personalidad de Stalin o Mao, llegó al paroxismo en la revolución cultural maoísta). Al respecto, hacíamos ahí las siguientes consideraciones:

«Una cosa es que el derecho no funcione bajo condiciones capitalistas de producción, o que funcione de forma tan defectuosa que se convierta en un mero instrumento de dominación para las élites más poderosas, y otra cosa bien distinta es que el derecho tenga que ser eso necesariamente. La Ilustración no tiene por qué cargar con aquello que el capitalismo ha hecho de ella. Si bajo condiciones capitalistas de producción aparece convertido en un instrumento dictatorial de poder, no es porque al derecho le corresponda ser eso, sino porque bajo esas condiciones el derecho resulta impracticable. Lo que se impone no es, por tanto, decir que puesto que eso ocurre bajo el capitalismo, el derecho es eso en realidad, sino más bien que *en esa realidad* el derecho es imposible y que aquello a lo que se llama derecho no es el derecho, sino una mera apariencia de derecho. Lo que se impone no es denunciar el derecho sino denunciar al capitalismo porque, entre otras cosas, hace imposible que el derecho funcione bien.

Y, en efecto, lo que hay que sacar a la luz es el carácter intolerable del capitalismo y no ningún reverso tenebroso ni ningún lado oscuro amenazante del derecho, la razón occidental o la ciudadanía. Resulta increíble, pero hay intelectuales que se han hecho famosos a fuerza de escribir contra las letras mayúsculas, como si ellas fueran las culpables de todos los crímenes que hemos protagonizado los europeos y los estadounidenses. En estos tiempos que corren, una tontería tan grande ha llegado a parecer una tesis de altos vuelos filosóficos. La culpa de todos los males de este mundo reside en nuestra manía de creernos en posesión de la Verdad con mayúsculas. Como si Irak se hubiera bombardeado con letras mayúsculas y no con misiles, y como si fuera nuestra soberbia occidental y nuestra manía por tener Razón (así con mayúsculas) la que nos hubiera hecho invadir ese país, y no, más bien, nuestros intereses económicos y geoestratégicos respecto del petróleo. En general, la filosofía llamada "postmoderna" y los intelectuales críticos socialdemócratas no han llegado mucho más allá. Aquí, se

han mostrado tan sagaces como unos detectives que tras descubrir que la casa la han robado unos ladrones disfrazados de carteros, se dedicaran en adelante a ir por ahí dando conferencias sobre el lado oscuro del servicio de Correos y sobre los peligros que conlleva, además, escribir la palabra Correos con esas soberbias e intolerantes letras mayúsculas.

¡Otra cosa bien distinta es que para justificar atrocidades como la invasión de Irak se invoque al derecho, la democracia, la razón occidental o la ciudadana! Eso no demuestra que el derecho o la ciudadanía tengan ningún reverso criminal. Eso lo único que demuestra es que los mayores criminales del mundo son también unos mentirosos y que, con buenas dosis de propaganda (que siempre se pueden pagar), pueden hacernos creer que lo blanco es negro; que, por ejemplo, una invasión criminal, terrorista y genocida se ha llevado a cabo "con arreglo a derecho" y para "extender la democracia". Pero el derecho no tiene la culpa de que se les crea. Nuestro actual edificio jurídico, lo que llamamos nuestro "derecho positivo" puede tener todos los fallos que se quiera. Puede incluso que no sea más que una apariencia de derecho. Hay, por supuesto, que criticarlo, y muy duramente. Pero hay que criticarlo siempre *a favor del derecho* y no para que deje de serlo»[97].

97 *Educación para la ciudadanía,* ob. cit., pp. 144-146.

Capítulo 8
Apropiación mercantil y apropiación capitalista

8.1. La cuestión pendiente

Sigue pendiente la cuestión de cómo debemos pensar el paso de la 1.ª a la 2.ª Sección. Como ya vimos, hasta los dos últimos capítulos de la Sección 7.ª (en los que de repente el método parecía interrumpirse de un modo bastante brusco), todo el recorrido parecía sin duda ir cobrando la forma de una deducción. En efecto, para obtener el concepto de *plusvalor,* Marx no suponía en ningún momento que tuviesen que violarse las leyes del intercambio de equivalentes. Por el contrario, se empeñaba en analizar el ciclo del capital prescindiendo por completo de toda posible alusión al robo, la estafa o el engaño en el mercado. No es que estas cosas resulten imposibles, por supuesto (en cualquier mercado es frecuente encontrar de vez en cuando algún timo), pero no forman parte del tipo de lógica de producción e intercambio que *El capital* trata de analizar.

Así, pues, Marx parecía sin duda *deducir* el concepto de plusvalor a partir de la ley del valor, o sea, el contenido de la Sección 2.ª a partir de lo establecido en la Sección 1.ª. Esto es tanto como decir que Marx parece empeñarse en deducir el *capitalismo* a partir de las leyes fundamentales del intercambio mercantil. Si esto fuera así, nos encontraríamos, pues, con que, a partir de la idea de mercado, *que quedaba definida, como vimos, por los principios de libertad, igualdad y propiedad*, resulta posible deducir la ley económica de la sociedad moderna (o, lo que es lo mismo, las leyes del capitalismo). Pero, evidentemente, esto sería tanto como hacer depender de los principios fundamentales de la Ilustración todos los efectos devastadores que, como acabamos de ver, se generan como consecuencia del capitalismo.

Resulta fácil ver hasta qué punto este modo de proceder compartiría el núcleo mismo del argumento liberal según el cual los verdaderos elementos constitutivos de la sociedad moderna serían los principios ilustrados de libertad, igualdad y propiedad. En efecto, según esta interpretación, *bastaría tirar del hilo de esos conceptos hasta el final para dar con la ley fundamental que rige la sociedad moderna*.

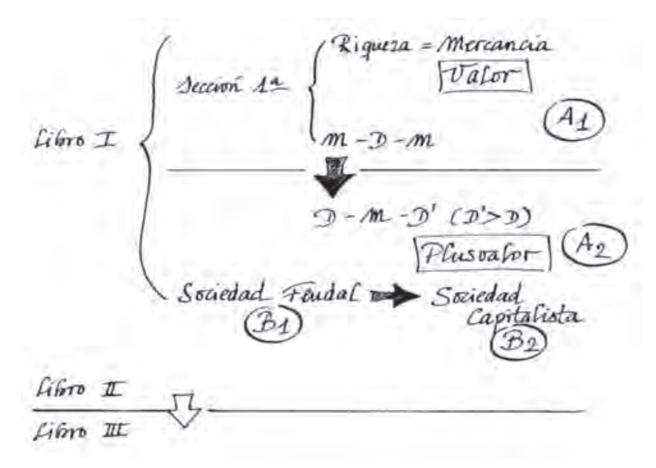
En cualquier caso, lo que es seguro es que Marx parece empeñado en mantener al menos la apariencia de un proceso deductivo entre la Sección 1.ª y la 2.ª. Sin embargo, como ya se ha visto, el problema es que, por medio de esa deducción, se van obteniendo resultados contrarios a los conceptos que sirvieron como punto de partida. Así, por ejemplo, el teorema fundamental de la Sección 1.ª, según el cual nadie conseguiría a la larga enriquecerse por medio del trabajo ajeno, parece transformarse de tal modo que toda una clase social se enriquece sistemáticamente mediante el trabajo de otra.

Desde el punto de vista de cualquier proceder científico normal, una deducción no puede arrojar conceptos incompatibles con las premisas a no ser, claro está, que la socorrida dialéctica venga a solucionarnos el asunto localizando precisamente en ese misterio la esencia más profunda del método de Marx: si el desarrollo teórico va produciendo resultados en cierto modo contrarios a los conceptos que se tomaron como punto de partida es o bien porque no se está realmente «deduciendo» (como sostenía Schumpeter), o bien porque se está deduciendo según algún método ciertamente revolucionario.

Por otro lado, donde sí encontramos, sin duda, una brusca interrupción del método seguido a lo largo de todo el Libro I es en los dos últimos capítulos de la Sección 7.ª. En efecto, ahí Marx, en vez de deducir (o aparentar al menos que deduce), se limita a exponer con cierto nivel de detalle la *historia* por la que se pasa de la sociedad feudal a la sociedad capitalista. Esto ha llevado a ciertos autores a no ver en esos capítulos nada más que un «apéndice histórico» que vendría a servir de complemento al sistema teórico completo desarrollado en el resto del libro. Sin embargo, como se ha visto ya, es precisamente en esos capítulos donde Marx localiza el fundamento mismo del modo capitalista de producción, la estructura capital o, si se prefiere, el *eîdos* capital.

Así pues, en su momento denominamos $B_1 \rightarrow \rightarrow \rightarrow B_2$ (sociedad feudal → → → sociedad capitalista) al paso que tiene lugar en esos capítulos y nos preguntamos en qué sentido sería relevante para comprender lo que verdaderamente estaba en juego en el paso $A_1 \rightarrow \rightarrow \rightarrow A_2$ (sociedad mercantil simple → → → sociedad capitalista). Ciertamente, parecía evidente que ambos pasos no eran el mismo y, sin embargo, estaba pendiente el problema de la relación exacta que se establecía entre ellos.

De este modo, como se recordará, planteábamos la estructura del problema que se debía resolver respecto al sentido del índice del Libro I de *El capital* según el siguiente esquema:



Debemos volver ahora, pues, a varios asuntos que teníamos planteados pero que siguen sin resolver: ¿Qué relación se establece entre lo que se juega en los dos últimos capítulos del Libro I y la *transformación* del dinero en capital? ¿Qué relevancia tiene el análisis del paso B1 → → → B2 para comprender el paso A1 → → → A2? ¿En qué sentido se *deduce* el plusvalor meramente a partir del concepto de valor? ¿En qué relación se encuentran los conceptos de mercado y capitalismo? ¿Es posible *deducir* el capitalismo a fuerza de tirar del hilo hasta el final de los conceptos de libertad, igualdad y propiedad? ¿Hay en juego algún dispositivo dialéctico en el modo como Marx plantea el desarrollo teórico de *El capital*? ¿Cómo debemos pensar, pues, el paso que tiene lugar entre la Sección 1.ª y la Sección 2.ª?

8.2. El problema de la relación entre los ciclos («específicamente distintos») de la producción mercantil y la propiamente capitalista

En lo que precede, se ha ido poniendo de manifiesto la problemática compatibilidad entre los conceptos de la Sección 1.ª de *El capital* y los que acuña Marx para el análisis de la producción no meramente *mercantil*, sino ya propiamente *capitalista*. Pues bien, ocurre que existe en *El capital* un parágrafo que se ocupa específicamente del problema en cuestión. Es natural que, por tanto, centremos en él nuestra atención y nuestras esperanzas. En efecto, de un epígrafe con el título «El trastrocamiento de las leyes de propiedad correspondientes a la producción de mercancías en leyes de la apropiación capitalista»[1] (o, en la edición francesa, «Cómo el derecho de propiedad de la producción mercantil se convierte en derecho de apropiación capitalista»[2]) se puede esperar que aclare con exactitud en qué relación se encuentran los conceptos que se extrajeron del análisis de la mercancía (y de su ciclo característico M-D-M') y los conceptos que, tal y como hemos ido viendo, hace falta poner en juego cuando se trata de analizar ese otro ciclo «*específicamente distinto*» en el que operan los productos del capital: D-M-D'.

Sin embargo, lejos de encontrarnos una exposición clara de la relación exacta que se establece entre la ley del valor y la sociedad capitalista, lo que nos encontramos es un epígrafe que Marx modifica en varias ocasiones, ensayando en cada una de ellas recursos muy distintos que no solo afectan al estilo o a la estrategia expositiva, sino que hacen variar notablemente el contenido mismo de lo que allí está en juego. Además, en medio de esta llamativa vacilación por parte de Marx, no es fácil saber qué versión consideraría él mismo la definitiva (o, al menos, la mejor orientada) para el tratamiento del problema. En general, puede considerarse (tal como venimos haciendo aquí) la segunda edición alemana (1872) la más autorizada ya que, en definitiva, es la última versión que elaboró el

1 MEGA, II, 6, pp. 534 y ss.
2 MEGA, II, 7, pp. 503 y ss.

propio Marx para su publicación. Por otro lado, como es bien sabido, también revisó personalmente (aunque de un modo muy irregular) la traducción francesa que fue publicada por entregas entre agosto de 1872 y noviembre de 1875, pero en el caso concreto del epígrafe que nos interesa no se limitó a revisar la traducción, sino que modificó sustancialmente el contenido, elaborando un texto nuevo. Puede pensarse que esto se debió simplemente a que trató, como en otros casos, de suprimir las «dificultades filosóficas» que el público francés no podía afrontar. En efecto, Marx afirma que ha tratado de simplificar la obra para hacerla «más accesible al lector»[3], sin duda motivado en parte porque consideraba «de temer que el público francés, siempre impaciente por concluir, ávido de conocer la relación de los principios generales con las cuestiones inmediatas que le apasionan, se desanime»[4]. Sin embargo, la revisión del texto original no solo le llevó «a simplificar algunos desarrollos»[5], sino también «a completar otros, a proporcionar materiales históricos o estadísticas adicionales, a añadir apreciaciones críticas, etc.»[6]. Hasta tal punto es así que Marx considera que la edición francesa «posee un valor científico independiente del original y debe ser consultado incluso por los lectores familiarizados con la lengua alemana»[7].

En cualquier caso, el hecho es que de este epígrafe tenemos dos textos: el texto de la segunda edición alemana y el *nuevo texto* que escribió para sustituirlo en la edición francesa. Sin embargo, en las ediciones del Libro I posteriores a la muerte de Marx, siguiendo en gran medida sus propias indicaciones, Engels simplemente *añade* el texto de la edición francesa al de la segunda edición alemana.

Evidentemente, esto no supondría ningún problema si entre las dos versiones no hubiera más que distintos grados o niveles de dificultad en la exposición del mismo contenido. Si el texto francés estuviera solo simplificado o simplemente tuviera menor «profundidad

3 Cf. «*Avis au lecteur*» (MEGA, II, 7, p. 690).
4 Carta de Marx a Maurice La Châtre, 18 de marzo de 1872 (MEGA, II, 7, p. 9).
5 MEGA, II, 7, p. 690.
6 *Idem*.
7 *Idem*.

filosófica», añadirlo se limitaría a ser redundante. Sin embargo, hay motivos de peso para opinar que no es así. Como mínimo, lo que ponen de manifiesto las modificaciones de la versión francesa es una cierta vacilación del propio Marx respecto a cómo pensar la relación que se establece entre la ley del valor y la producción propiamente capitalista. ¿Cómo se pasa de las leyes de propiedad correspondientes a la *producción de mercancías* a las leyes de *apropiación capitalista*? ¿Qué relación se establece entre ambos sistemas de *leyes*? ¿Cuál es la naturaleza del «*trastrocamiento*»?

Si la respuesta a estas preguntas hubiera sufrido, en efecto, modificaciones sustanciales, la decisión de Engels de concatenar los dos textos habría dado lugar a un absurdo o una incoherencia, lo cual se agravaría en las ediciones menos críticas de *El capital*, en las cuales, el lector no nota cuando está dejando de leer el texto de una edición y pasando al de la otra. Y hay motivos para pensar que es así.

8.3. El texto de la segunda edición alemana

Sobre la naturaleza del «trastrocamiento» en cuestión, el texto de la segunda edición alemana no parece dejar lugar a dudas:

> Es evidente que la *ley de la apropiación* o *ley de la propiedad privada, ley que se funda en la producción y circulación de mercancías,* se trastrueca, *obedeciendo a su dialéctica propia, interna e inevitable, en su contrario directo*[8].

Aquí, además, introduce la siguiente nota (que, si bien fue suprimida por Marx en la edición francesa, reapareció, aunque modificada, en las ediciones a cargo de Engels):

> Con la misma necesidad con que la *producción de mercancías*, al llegar a cierto grado de su desarrollo *deviene producción mercantil capitalista* — y solo sobre el fundamento del modo de producción capitalista la *mercancía* se convierte en forma general y dominante del *producto*—,

8 MEGA, II, 6, p. 538.

> con la misma necesidad *las leyes de propiedad de la producción mercantil* se trastruecan en *leyes de la apropiación capitalista*[9].

Esta declaración de principios dialéctica contrasta con la detallada exposición que realiza Marx del proceso histórico real que dio lugar a la formación de la sociedad capitalista. Ya vimos antes —al estudiar la acumulación originaria—, que ahí Marx prescinde por completo de los servicios lógicos de la dialéctica. En los últimos capítulos del Libro I, que ya hemos comentado extensamente más arriba (en los que detalla cómo se generó la masa de desposeídos que fue condición de posibilidad del capitalismo, al constituir una «materia prima» apta para convertirse en el proletariado moderno), no hay ningún rastro de leyes de la producción y circulación mercantil, que siguiendo su lógica interna, se trastruequen en su contrario directo; nada de lo que allí se detalla tiene siquiera que ver ni remotamente con mercancías ni con intercambios mutuamente consentidos en ningún sentido posible.

Además, el texto que estamos comentando no termina con esa declaración de principios dialéctica (sin duda, la referencia más clara que puede encontrarse en *El capital* a su supuesta estructura dialéctica). Marx se aventura inmediatamente a explicarse (y, como se observará, no una, sino varias veces) respecto a lo que acaba realmente de decir (hasta que finalmente, en la edición francesa, suprimirá el texto y ensayará una vía diferente). Merece la pena continuar el texto e ir enumerando los recursos teóricos y retóricos que, tras su declaración de principios «dialéctica», Marx va poniendo en juego:

> El intercambio de equivalentes, que aparecía como la operación originaria, se falsea a tal punto que los intercambios ahora *solo* se efectúan *en apariencia*, puesto que, en primer término, la misma parte de capital intercambiada por fuerza de trabajo es solo una parte del *producto de trabajo ajeno apropiado sin equivalente*, y en segundo lugar, su productor, el obrero, no solo tiene que reintegrarla, sino que reintegrarla con un nuevo excedente. *La relación de intercambio entre el capitalista y el obrero, pues, se convierte en nada más que una*

9 *Idem*.

> *apariencia correspondiente al proceso de circulación,* en una *mera forma* que es extraña al contenido mismo y que no hace más que mistificarlo[10].

En suma, *primero* se ha dicho que la ley del valor (la propiedad fundada en el trabajo propio) se trasforma «por su propio dialéctica interna e inevitable» en su contrario directo, la propiedad capitalista, en la que la población está desposeída en general de condiciones propias para trabajar y la clase de los capitalistas se apropia sin cesar del trabajo ajeno sin aportar equivalente. En *segundo* lugar, se nos dice que la ley del valor (la ley de intercambio de equivalentes y la propiedad fundada en el trabajo propio) no es sino una *apariencia mistificadora* de lo que realmente ocurre. Lo que antes era un fundamento preñado de un capitalismo por venir, «ahora» es una apariencia mistificadora del capitalismo que ya ha llegado. No es que estas cosas sean imposibles «dialécticamente», de hecho, todo parece funcionar de un modo bastante hegeliano. Pero a Marx, no a Hegel, uno tiene derecho a preguntarle: cuando dice eso de que «el intercambio de equivalentes aparecía como la operación originaria»… ¿a *quién* se le aparecía así?, ¿a la economía política que está criticando?, ¿a los protagonistas del intercambio, el capitalista y el obrero?, ¿a nosotros, los que estamos leyendo *El capital* y que hemos caído en la celada que Marx mismo nos tendió en la Sección 1.ª?

En todo caso, Marx acaba de ensayar otro recurso retórico: la ley del valor es la *forma*; el capitalismo, que constantemente niega esa forma, es el *contenido.*

> La compra y venta constantes de la fuerza de trabajo es la forma. El contenido consiste en que el capitalista cambia sin cesar una parte del trabajo ajeno ya objetivado, del que se apropia constantemente sin equivalente, por una cantidad cada vez mayor de trabajo vivo ajeno[11].

Por supuesto que nada de todo esto tiene por qué ser incoherente. Pero de lo que no cabe duda es de que Marx no cesa de

10 MEGA, II, 6, p. 538.

11 *Idem.*

ensayar recursos para explicar la relación entre la ley del valor y el capitalismo. Un «salto dialéctico a su contrario», «una apariencia mistificadora» (¿de una realidad opuesta?), «la forma que falsea un contenido» (que es —se dice— «lo efectivamente real»)… Toda la tensión interna de lo que ha estado diciendo aparece condensada a continuación:

> *Originariamente (sn)*, el derecho de propiedad *aparecía ante nosotros (sn)* como si estuviera fundado en el trabajo propio. Por los menos *habíamos tenido (sn)* que admitir esta *suposición (sn)*, ya que solo se enfrentaban poseedores de mercancías igualados ante el derecho, el medio para la apropiación de la mercancía era solamente la enajenación de la mercancía propia y esta solo podía producirse por el trabajo propio. La propiedad aparece *ahora (sn)*, de parte del capitalista, como el *derecho* a apropiarse de *trabajo ajeno impago* o de su producto; de parte del obrero, como la imposibilidad de apropiarse de su propio producto[12].

Es obvio que las palabras que hemos resaltado *(sn)* plantean un problema sobre el que no ha cesado de estrellarse la tradición marxista y la interpretación académica de *El capital*. Es difícil creer que ese «originariamente» tenga un matiz de anterioridad cronológica. Más bien lo que parece que se dice es que para pensar nuestro asunto (el capital) «habíamos tenido que hacer esa suposición»… pues estábamos estudiando una sociedad en la que los que se enfrentaban en el mercado eran productores independientes (que es precisamente lo que no es de ninguna manera la sociedad capitalista). Así es que resulta difícil saber qué sentido temporal o metódico tiene el «ahora» en cuestión. Pero, finalmente, la socorrida dialéctica hegeliana viene a echar una mano:

> La *escisión entre propiedad y trabajo* se convierte en la consecuencia necesaria de una ley que aparentemente partía de la *identidad* de ambos[13].

12 *Idem*.
13 *Idem*.

Es decir, se vuelve a la idea del «trastrocamiento dialéctico», solo que, por algún motivo, Marx tiene que guardarse las espaldas y decir que, de todos modos, la ley destinada a evolucionar escindiendo en contrarios lo originalmente idéntico, solo *aparentemente* partía, en realidad, de lo idéntico.

Este texto puede resultar, pues, más o menos brillante y más o menos definitivo, según se mire. Se reconocerá, al menos, que es un texto cargado de ensayos retóricos y que eso no suele ser un buen síntoma. En todo caso, el texto entero que acabamos de citar en este parágrafo, fue *suprimido por Marx en la edición francesa.* ¿Quizá porque los franceses, poco dados al lenguaje hegeliano, no iban a entenderlo bien?

8.4. EL TEXTO EN LA EDICIÓN FRANCESA

La edición francesa de *El capital* no ha tenido muy buena prensa en la tradición marxista (sorprendentemente, ni siquiera entre los franceses), pero, se la juzgue como se la juzgue, hay algo que no puede olvidarse: es *la última* versión del *Libro I* a la que Marx dio el visto bueno para su publicación, y lo hizo haciendo modificaciones importantes respecto a las ediciones anteriores.

Lo primero que hay que decir del texto de la edición francesa que vino a sustituir al que acabamos de citar, es que es mucho más extenso. Parece, además, ensayar una vía distinta que no comience por poner en juego la idea de un trastrocamiento «dialéctico»:

> Este modo de enriquecerse que contrasta de un modo tan extraño con las leyes fundamentales de la producción mercantil es, sin embargo, el resultado (hace falta tenerlo en cuenta) no de su violación, sino, por el contrario, de su aplicación[14].

Ahora, más que un salto dialéctico, tenemos una aplicación no conflictiva y una apariencia de conflicto. Inmediatamente, Marx resume el funcionamiento del ciclo D-M-D' recalcando en efecto

---

14 MEGA, II, 7, p. 506.

que puede perfectamente ser contado sin necesidad de suponer en ningún momento que se viole la ley del valor. Pese a la enigmática aparición de un plusvalor, lo único que ocurre realmente es que «al obtener el valor de cambio de su fuerza de trabajo, el trabajador aliena el valor de uso, como ocurre en toda compra y venta de mercancías»[15].

> Que el uso de este artículo particular, la fuerza de trabajo, sea proporcionar trabajo, y, de este modo, producir valor, no cambia en nada esta ley general de producción mercantil. Por tanto, si la suma de valor adelantado en salarios reaparece en el producto con un plusvalor, ello no proviene en absoluto de ningún perjuicio al vendedor, pues él recibe el equivalente de su mercancía, sino del consumo que de esta mercancía hizo el comprador. (…) Por tanto, la conversión originaria del dinero en capital se efectúa conforme a las leyes económicas de la producción mercantil y al derecho de propiedad que de aquellas deriva[16].

Todo esto ya lo habíamos comprobado cuando nos ocupamos del concepto de plusvalor, pues, de hecho, para *deducirlo* no resultaba en absoluto necesario *suponer* ninguna violación de la ley de intercambio de equivalentes. Incluso se nos acaba de decir más arriba que el modo de producción capitalista no surge del quebrantamiento de estas leyes, sino de su «aplicación». Ahora bien, el «resultado» es, desde luego, sorprendente. Incluso suponiendo que se respetan en todo momento las leyes del intercambio mercantil, nos encontramos, no obstante, con el siguiente resultado:

1. Que el producto pertenece al capitalista y no al productor.
2. Que el valor de este producto contiene, además del valor del capital adelantado, un plusvalor que al obrero le cuesta trabajo pero al capitalista no le cuesta nada, y que, sin embargo, se convierte en propiedad legítima del segundo.
3. Que el obrero ha conservado su fuerza de trabajo y puede venderla de nuevo si encuentra un comprador[17].

---

15 MEGA, II, 7, p. 507.

16 *Idem.*

17 *Idem.*

Ninguno de estos tres resultados es compatible con la ley del valor y con el derecho de propiedad basado en el trabajo propio, a partir del cual parece haberse *deducido*. Ahora bien, si realmente hubiera habido una deducción *a partir de la ley del valor*, no cabe duda de que, ante resultados tan contrarios a esta, esa deducción no podría haber sido sino dialéctica. Pero, en el texto que ahora comentamos, Marx parece renunciar a esa solución y, más bien, abordar el asunto con más detenimiento.

El proceso que acabamos de relatar se repite todos los días, lo que, al parecer —y aquí empieza a citar a Sismondi—, no introduce ninguna novedad respecto a una posible violación de la ley del valor.

> Sin embargo, hemos visto que la simple reproducción cambia radicalmente el carácter del primer acto tomado en su aspecto aislado. «Entre quienes se reparten el rédito nacional, unos (los obreros) *adquieren cada año un derecho nuevo a aquel por un nuevo trabajo*; los otros (los capitalistas) *ya han adquirido con anterioridad un derecho permanente sobre ese rédito por un trabajo originario*»[18].

«No solo en materia de trabajo —comenta Marx— la primogenitura hace maravillas»[19]. Esta ironía de Marx respecto del texto de Sismondi es fundamental. De alguna manera, cuando Marx contempla *a otros* emprender la tarea de deducir el capitalismo de las leyes de propiedad mercantiles, enseguida se da cuenta de que no pueden hacerlo sin poner en juego el famoso mito de la *acumulación originaria* que —ya lo vimos— Marx se encarga tan minuciosamente de deshacer en los dos últimos capítulos del Libro I. Insistir, pues, en la concordancia con la ley del valor es activar el mito que la sociedad capitalista necesita contarse a sí misma, deducir, en definitiva, el capitalismo, de su mito más característico. Y, en esta ocasión, Marx, antes que recurrir al famoso trastrocamiento dialéctico, prefiere seguir una vía diferente, observando qué ocurre si contemplamos el proceso en cuestión como reproduciéndose todos los días, bien en una reproducción simple, bien ampliada.

18 MEGA, II, 7, p. 508.

19 *Idem.*

Observemos en detalle de dónde proviene el D con el que el capitalista compra la fuerza de trabajo día a día.

> El plusvalor es propiedad suya y no ha pertenecido nunca a otro. Por lo tanto, cuando él lo adelanta, lo que hace, como el primer día en que apareció en el mercado, son adelantos de sus propios fondos aunque estos provengan en esta ocasión del trabajo gratuito de sus obreros. Si el obrero B es contratado con el plusvalor producido por el obrero A, es necesario considerar, por un lado, que el plusvalor ha sido producido por A sin que se le haya perjudicado ni en un céntimo respecto al precio justo de su mercancía y que, por otro lado, B no tiene nada que ver con esa operación. Lo que él reclama y tiene derecho a reclamar es que el capitalista le pague el valor de su fuerza de trabajo[20].

Inmediatamente a continuación, Marx cita de nuevo un texto de Sismondi en el que se explica por qué, vistas así las cosas, «ambos (capitalista y obrero) salen ganando». Sigue tratándose de una manera de hacer ver cómo la ley de intercambio de equivalentes, la ley del valor, no es más que una apariencia mistificadora de un proceso que consiste enteramente en otra cosa. En efecto:

> Bien es verdad que las cosas aparecen bajo una luz completamente distinta si se considera la producción capitalista en el movimiento continuo de su renovación y se sustituye al capitalista y a los obreros individuales por la clase capitalista y la clase obrera. Pero esto es aplicar una pauta totalmente extraña a la producción mercantil[21].

Así es, pero ¿en qué medida y en qué sentido tenemos que aplicar esa *pauta totalmente extraña*? Esa «pauta extraña» ha salido a la luz, unas páginas antes, precisamente en el momento en que Marx ha estudiado la *reproducción simple*, es decir, no simplemente el ciclo D-M-D', sino la *repetición* de ese ciclo, «al día siguiente». No resulta nada ocioso el estudio de esta *reiteración*. Al contrario, «esa mera repetición o continuidad imprime al proceso ciertas características nuevas o, más bien, disuelve las características aparentes

20 MEGA, II, 7, p. 508.

21 *Idem*.

ostentadas por el proceso cuando solo transcurría de manera aislada»[22]. Lo que sale a la luz es que, en realidad, la *clase* capitalista realiza «la operación del conquistador, siempre dispuesto a pagar de buena gana las mercancías de los vencidos con el dinero que les ha robado»[23].

> Es con su trabajo de la semana anterior o del último semestre con lo que se paga su trabajo de hoy o del semestre venidero. La ilusión generada por la forma dineraria se desvanece de inmediato, no bien tomamos en consideración no al capitalista *individual* y al obrero *individual (sn),* sino a la *clase* capitalista y a la *clase* obrera (*sn*) (…) La forma mercantil del producto y la forma dineraria de la mercancía disfrazan la transacción[24].

Ahora bien, para que las cosas se muestren de este modo, al margen de su ilusión mercantil, no hay, ahora, que esperar a ninguna evolución capaz de alumbrar algún sorpresivo salto o trastrocamiento dialéctico… No, lo que hay que hacer es «aplicar una *pauta absolutamente extraña* a la ley del valor», un «patrón de medida completamente ajeno» («*une mesure tout à fait étrangère*»), algo que no tiene nada que ver con las leyes de la producción de mercancías, y que, sin embargo, salta a la vista en el mismo momento en que vemos el proceso de la producción capitalista reproducirse todos los días. Si atendemos a la reproducción simple (o ampliada) del capital, solo hay dos opciones: o contamos el mito de la acumulación originaria para explicar de dónde proviene el D que el capitalista adelanta a diario, o abandonamos el marco de las leyes de producción de mercancías y nos atenemos a una pauta que le es enteramente extraña.

En el texto que nos estaba ocupando, Marx continúa explicando que «para juzgar la producción mercantil según sus propias leyes económicas, hace falta tomar cada transacción de modo aislado»[25], es decir, debemos adoptar la perspectiva de los intercambios individuales entre capitalistas y obreros singulares. Desde esa perspectiva:

22 MEGA, II, 6, p. 524.
23 MEGA, II, 7, p. 506.
24 MEGA, II, 6, p. 524.
25 MEGA, II, 7, p. 509.

> Por larga que sea la secuencia de las reproducciones periódicas y de las acumulaciones precedentes por las cuales haya pasado el capital que está ahora funcionando, el mismo conserva siempre su virginidad originaria. Dando por supuesto que en cada transacción tomada por separado las leyes del intercambio sean respetadas, el modo de apropiación puede cambiar completamente sin que el derecho de propiedad, conforme a la producción mercantil, se resienta. Este derecho está siempre en vigor, tanto al principio, donde el producto pertenecía al productor y donde este, intercambiando equivalente por equivalente, no podía enriquecerse más que por su propio trabajo, como en el período capitalista, donde la riqueza es acaparada en escala creciente gracias a la apropiación sucesiva del trabajo no pagado de los otros[26].

Se observará que toda la cuestión se centra en si lo que está en juego es una transformación (al parecer, «dialéctica») de las leyes de la producción de mercancías en leyes de la apropiación capitalista (es lo que parecía entenderse inequívocamente en la edición alemana), o si, más bien, lo que finalmente va a salir a la luz va a ser una cuestión de este tipo: qué les ocurre a las leyes del intercambio mercantil cuando, por algún motivo que tiene que ser relatado introduciendo una *pauta extraña*, comienza a regir una ley de apropiación capitalista que es enteramente opuesta al derecho de propiedad sobre los productos del trabajo propio que esas leyes presuponían. Pues ocurre lo que se está viendo: una sociedad radicalmente incompatible con el «presupuesto fundamental» de las leyes mercantiles y que, sin embargo, puede contarse a sí misma todos los días que ha surgido de su aplicación, sencillamente porque, atendiendo solo a *cada uno* de los intercambios individuales entre el capitalista y el obrero, es difícil apreciar que *la problemática general ha variado enteramente*.

> Este resultado pasa a ser inevitable en cuanto la fuerza de trabajo es vendida libremente como mercancía por el trabajador mismo. Pero también solo a partir de ese momento se generaliza la producción mercantil y se convierte en el modo típico de la producción; solo a partir de ese momento, cada vez más, todo producto

26 MEGA, II, 7, p. 509.

> se realiza para la venta y toda la riqueza pasa por la circulación. Tan solo cuando el trabajo asalariado constituye su base, la producción de mercancías no solo se impone a toda la sociedad, sino que, por primera vez, puede activar todos sus resortes[27].

Este texto, podría decirse que pone enteramente las cosas en su sitio. La cuestión no es ¿cómo la ley del valor, al generalizarse a toda la sociedad, se trastrueca en su contrario? La cuestión, en cambio, es ¿cómo es que en el mercado aparece una mercancía tan especial como la fuerza de trabajo? ¿Cómo es que de pronto aparece en el mercado una nueva *clase social*, el proletariado? Ahora bien, la respuesta a esta pregunta, ya se ha visto suficientemente, no se aclara dibujando el cuadro de un salto dialéctico, sino, muy por el contrario, en el curso de un capítulo («La acumulación originaria») en el que Marx renuncia por completo a una solución «dialéctica» del problema.

Ocurre, además, que, de hecho, el mercado no se generaliza más que por efecto de esta pauta extraña, de modo que, a menos que haya que olvidar por completo la distinción entre causa y efecto, difícilmente podría pensarse que el capitalismo fuera el resultado de la progresiva generalización del mercado y del alumbramiento de unas potencias de las que las leyes mercantiles habrían estado siempre preñadas. Es decir, solo tras haber respondido a la pregunta ¿en qué consiste el proletariado? se hace posible explicar por qué, como se afirma en la primera línea de *El capital*, la riqueza en general aparece en la sociedad moderna como una inmensa concentración de mercancías. Sea lo que sea lo que el imperio de la mercancía ponga en juego, no será, desde luego, el capitalismo. Otra cosa es que, como dice Marx, bajo el capitalismo, el imperio de la mercancía pueda «activar todos sus resortes». Por cierto que Engels dice «desplegar todas sus potencias ocultas»[28], como volviendo a la idea de la edición alemana anterior (en el párrafo que Marx suprimió) de que las leyes del capitalismo serían las mismas leyes mercantiles llevadas por la fuerza de la historia a desarrollarse y generalizarse hasta sus últimas consecuencias.

---

27 MEGA, II, 7, p. 509.

28 MEGA, II, 10, p. 526.

La continuación del texto podría parecer que retrocede a la idea del trastrocamiento de las leyes mercantiles en leyes del capitalismo, pero, en realidad, tampoco es así:

> Pretender que la intervención del trabajo asalariado la falsea, equivale a decir que para conservarse pura la producción de mercancías debe abstenerse de desarrollarse. A medida que la producción de mercancías se metamorfosea en producción capitalista, sus leyes de propiedad se cambian necesariamente en leyes de la apropiación capitalista[29].

Aquí, lo único que se dice es que si, *por la causa que sea*, la producción de mercancías se convierte en producción capitalista (por la interferencia del trabajo asalariado), las leyes de propiedad mercantil (basadas en el trabajo propio) se convierten en el derecho a apropiarse sin equivalente del trabajo ajeno. En realidad, Engels, al traducir el texto al alemán, lo falsea sustancialmente, pues vuelve a poner el acento sobre un punto que, en realidad, había desaparecido en el texto francés. Engels dice:

> En la misma medida en que esa producción prosigue su desarrollo, conforme a sus propias leyes inmanentes, y pasa a convertirse en la producción capitalista, en esa misma medida las leyes de propiedad de la producción mercantil se trastruecan en leyes de la apropiación capitalista[30].

La tensión puede notarse simplemente en la diferencia entre el *modesto* «*changer*» que utiliza Marx en la edición francesa y el muy marcado «*umschlagen*» que utiliza en la segunda edición alemana y que, por supuesto, retoma Engels. Pero, sobre todo, Engels ha regresado a la idea original de la edición alemana, en la que el desarrollo obedece a «las propias leyes inmanentes» de la producción de mercancías.

29 MEGA, II, 7, p. 509
30 MEGA, II, 10, p. 526.

En efecto, lo que sí afirma el texto es que no se puede querer un mercado generalizado y al mismo tiempo no querer el capitalismo, no dice que el capitalismo sea el resultado de la progresiva generalización y despliegue de las potencias ocultas de las leyes mercantiles. Lejos de que la producción de mercancías «prosiga su desarrollo según sus propias leyes *inmanentes*», lo que el texto ha afirmado anteriormente es que la producción de mercancías *no prosigue su desarrollo si no es por la intervención de una pauta extraña a las leyes de la producción de mercancías*.

8.5. El presupuesto del ciclo D-M-D'

El verdadero presupuesto del ciclo D-M-D' no es en absoluto la ley del valor, ni siquiera un hipotético mercado generalizado. Es la aparición en el mercado de una mercancía específica a la que hemos llamado fuerza de trabajo.

En el primer capítulo del Libro II de *El capital* la cosa queda, de una vez, enteramente clara. No podemos decir que la Sección 1.ª es la premisa a partir de la cual están *deducidas* el resto de las secciones del Libro I. Al comienzo del Libro II, la fórmula D-M-D' aparece como una *apariencia mercantil* del verdadero ciclo que representa la diferencia específica del capitalismo. En cualquier caso, este ciclo presupone el carácter capitalista del propio proceso de producción, es decir, presupone la existencia del asalariado y su escisión respecto a los medios de producción.

Como queriendo deshacer posibles malentendidos en la interpretación del papel de la Sección 1.ª del Libro I, en el texto que ahora nos ocupa, ante todo, se nos prohíbe explícitamente obtener el concepto de fuerza de trabajo por deducción a partir de la forma dinero o a partir de la generalización del ciclo M-D-M'.

> Lo característico no es que se pueda comprar la mercancía fuerza de trabajo, sino que la fuerza de trabajo aparezca como mercancía[31].

31 MEW, 24, p. 36.

La famosa «pauta extraña a las leyes de la producción de mercancías» aparece ahora como el presupuesto de todo el proceso capitalista.

> La relación de clase entre capitalista y asalariado ya existe, ya está presupuesta en el momento en que ambos se enfrentan en acto D-FT [dinero-fuerza de trabajo] (del lado del obrero, FT-D). Es compra y venta, relación dineraria, pero una compra y una venta en las que se presuponen el comprador como capitalista y el vendedor como asalariado, y esta relación está dada por el hecho de que las condiciones para la ejecución de la fuerza de trabajo —medios de subsistencia y medios de producción— están separadas, como propiedad ajena, del poseedor de la fuerza de trabajo. *Aquí no nos ocupamos de cómo surge esa separación. Existe (sn)*, tan pronto como se cumple D-FT[32].

En el paso de la Sección 1.ª a la 2.ª tampoco «nos ocupamos de cómo surgía esa separación», ni de cómo estaba *presupuesta* en la deducción del concepto de plusvalor. Pero para quien pudiera tener la tentación de suponer entonces que el capitalismo ha sido deducido de algo así como una ontología de la mercancía y de una reflexión sobre el papel que en esta cumple el dinero y el ciclo que le es correspondiente, el texto que ahora estamos citando nos advierte explícitamente:

> Si D-FT aparece como función del capital dinerario, o si el dinero aparece aquí como forma de existencia del capital, *ello no ocurre de ningún modo meramente porque el dinero aparezca aquí como medio de pago por una actividad humana que tiene un efecto útil, por un servicio (sn)*[33].

No se trata de que con el dinero puedan comprarse «servicios», es decir, por ejemplo, el trabajo de una legión de criados. Si el dinero puede aparecer en el ciclo D-FT, no es por algo que tenga que ver con la esencia del dinero, sino porque en el mercado aparece la FT:

32 MEW, 24, p. 37.
33 *Idem.*

> Solo se puede gastar el dinero en esta forma, porque la fuerza de trabajo se encuentra en estado de separación respecto a sus medios de producción (…) y porque esta separación solo se supera vendiendo la fuerza de trabajo al poseedor de los medios de producción[34].

La relación capital solo sale a la luz en su relación de clase.

> Esta relación no está dada con la naturaleza del dinero; antes bien, es la existencia de esta relación lo que puede *transformar (sn)* una mera función del dinero en una función del capital[35].

A continuación, Marx deja ya completamente claro que no es posible deducir nada específicamente capitalista de las leyes propias del ciclo M-D-M'. En efecto, en el siguiente párrafo señala sin ninguna ambigüedad que se comete un error cuando:

> el contenido específico de la función dineraria, que la convierte al propio tiempo en una función del capital, se deduce de la naturaleza del dinero (confundiendo, de esta suerte, dinero con capital), mientras que en realidad ella presupone condiciones sociales, como aquí, en el cumplimiento de D-FT, que no están dadas de ningún modo en la mera circulación de mercancías y en la correspondiente circulación de dinero[36].
>
> La compra y venta de esclavos también es formalmente compra y venta de mercancías. Pero el dinero no puede cumplir esa función si no existe la esclavitud. Si existe, entonces sí se puede desembolsar dinero en la adquisición de esclavos. A la inversa, el dinero en manos del comprador no alcanza de ninguna manera a hacer posible la esclavitud[37].

Pues bien, el hecho de que la venta de fuerza de trabajo se presente como el supuesto socialmente decisivo de la producción de mercancías

---

34 *Idem.*
35 *Idem.*
36 MEW, 24, p. 38.
37 *Idem.*

> supone procesos históricos a través de los cuales se disolvió la combinación originaria entre los medios de producción y la fuerza de trabajo; procesos a los que se enfrentan la masa del pueblo, los obreros, como no-propietarios, y los no-obreros como propietarios de estos medios de producción[38].

Es decir, presupone ese proceso de acumulación originaria que estudiábamos en los dos últimos capítulos del Libro I de *El capital*. Y, en este momento, Marx hace una observación que resulta fundamental:

> No importa nada si la combinación, antes de disolverse, revestía la forma de que el trabajador mismo, en cuanto medio de producción, formaba parte de los otros medios de producción, o si era propietario de estos[39].

Se trata de una manera de decir que los presupuestos del ciclo M-D-M', desde un punto de visto histórico, no pintan nada respecto a la cuestión del surgimiento de la especificidad del capitalismo. Es verdad que, para que surja el capitalismo, es necesario presuponer «un cierto grado de desarrollo del comercio»[40]. Es preciso, por supuesto, que la producción de mercancías se encuentre ya muy desarrollada.

> Pero —continúa Marx— la producción de mercancías solo aparece como carácter normal, dominante, de la producción cuando lo hace sobre la base de la producción capitalista[41].

Parece, pues, que no cabe mucha duda sobre el orden de los supuestos. El ciclo del capital presupone «la existencia permanente de la *clase (sn)* de los asalariados»[42]. Este es el primer supuesto, el que obliga a la sociedad a pasar enteramente por el filtro del mercado,

38 *Idem.*
39 *Idem.*
40 MEW, 24, p. 39.
41 *Idem.*
42 MEW, 24, pp. 39-40.

y el que, por tanto, permite extender la ilusión de que todo sucede, a nivel, naturalmente, de contratos individuales, según la ley del valor, según el intercambio de equivalentes y según el principio de que es imposible enriquecerse a costa del trabajo ajeno.

Sin embargo, el hecho de que la escisión *en clases* sea el presupuesto fundamental del ciclo capitalista de producción (y, *por lo tanto,* de la generalización del intercambio de mercancías) impone una *pauta extraña* a la idea de mercado: en efecto, la idea de mercado parece referir ineludiblemente a la pauta de los *intercambios individuales* (pues, en definitiva, esa idea parece implicar, ante todo y mayormente, la idea de *individuos* desvinculados que se enfrentan todos, los unos a los otros, en la búsqueda del máximo interés de cada uno). Sin embargo, el hecho de que el mercado *específicamente capitalista* repose enteramente sobre la base de la escisión previa en *clases sociales*, exige que analicemos *esa pauta extraña* (y el modo como opera al margen de la *mera forma* del intercambio mercantil) precisamente como el asunto en el que vamos a encontrar la *clave* de la sociedad moderna (digamos, la *relación económica fundamental* que le corresponde en su condición de sociedad *capitalista*). Es decir, lo que queda establecido de este modo por Marx es que es en el análisis de esa *relación entre clases* (y no tanto, contra todas las apariencias, en el análisis del intercambio mercantil) donde vamos a encontrar el verdadero *fundamento* de la *ley que rige la sociedad moderna y las relaciones de producción e intercambio que le corresponden.* Dicho todavía de otro modo, Marx establece que el verdadero fundamento de la sociedad moderna no hay que buscarlo en el terreno del intercambio mercantil entre sujetos libres e independientes, sino en las relaciones de *clase* en que se basa dicha sociedad, y que, por lo tanto, la *clave* no está en cuestiones como, por ejemplo, cómo se establece el precio de equilibrio de las mercancías individuales en la libre concurrencia, sino en cuestiones como qué parte de la jornada de trabajo dedica la *clase* obrera a trabajar para sí misma y qué parte dedica a trabajar gratuitamente para la *clase* propietaria de los medios de producción.

Capítulo 9
La reproducción del sistema

El Libro II de *El capital*, por la propia naturaleza del tema del que se ocupa, se encuentra inevitablemente (aparte de las primeras páginas, que acabamos de comentar) muy lejos de conseguir un tono tan vibrante como el Libro I. Althusser se refiere a él como una meseta árida y plana que estamos obligados a atravesar antes de desembocar, por fin, en las tierras prometidas del Libro III[1]. Pero, afortunadamente, para el planteamiento del problema que queremos tratar aquí no es necesario detenerse demasiado en el tema que desarrolla: *el proceso de circulación del capital.*

Sin duda, se trata de un asunto imprescindible para completar el análisis del sistema capitalista. Como ya vimos (7.5. «Ruptura de la continuidad: productividad del trabajo y plusvalor»), el esquema completo de circulación del capital no era D-M-D' sino D - M (MP + FT) … P … M' - D', es decir, el acceso al mercado con una determinada cantidad de dinero (D) para adquirir mercancías (M) con las que poner en marcha algún proceso de producción (a saber, por un lado medios de producción, MP, y, por otro, fuerza de trabajo, FT), de tal modo que, tras el período de producción (…P…) se obtengan unas mercancías distintas (M'), que a su vez se transformen en dinero en el mercado (D'). Esto hace imprescindible distinguir entre distintas formas del capital, pues, para completar el ciclo incorporando las fases de la circulación sin interrumpir en ningún momento el proceso, debe haber siempre implicado, además del *capital productivo* (digamos MP y FT), *capital mercantil* (digamos M') y *capital dinerario* (digamos D), segregados del proceso productivo inmediato y ocupados en la circulación, pero correspondiéndoles también «por

1 *Lire Le Capital,* ob. cit., p. 4.

derecho propio» (ya que no dejan de ser capital) una parte del plusproducto que se genera en el proceso productivo (pues, en la medida en que resulta imprescindible, o bien es el mismo capitalista el que debe tener su capital repartido entre las distintas formas, o bien algunos capitalistas se especializan en la forma mercantil o la forma dineraria, pero, en cualquier caso, todos reclamarán su participación en el plusproducto).

Sin embargo, pese a resultar imprescindibles todos estos desarrollos (así como los relativos a los períodos y ritmos de rotación de las distintas partes del capital), no afectan en lo sustancial al problema que se plantea aquí respecto a la difícil articulación entre las leyes de producción y circulación de mercancías, por un lado, y las leyes propiamente capitalistas, por otro. Para este propósito, lo único que sí resulta imprescindible abordar (siquiera sea muy brevemente) dentro del Libro II, es el contenido de sus dos últimos capítulos: «Reproducción simple» (capítulo XX) y «Acumulación y reproducción ampliada» (capítulo XXI). En efecto, aquí Marx expone una serie de exigencias necesarias para la reproducción del sistema, es decir, ciertos requisitos que deben cumplirse como *condición necesaria* de su continuidad. Pues bien, comienza por ser evidente que para que el sistema pueda reproducirse, es necesario que permanentemente se produzca, al menos, lo que se consume en el proceso productivo con el fin de poderlo reponer. Ahora bien, no basta con que se produzcan elementos nuevos, diferentes, pero con el mismo valor que los gastados; estos deben reponerse con elementos del *mismo tipo* (ya que no hay otra forma de que desempeñen la misma función en la producción).

Imaginemos que el propósito fuese mantener un sistema a un determinado nivel de producción, sin aumentarlo ni disminuirlo, o sea, supongamos que el sistema productivo no pretende nada más que conseguir mantenerse constante, de tal modo que al término de cada ciclo económico se encuentre con que puede comenzar el siguiente conservando la capacidad productiva con que inició el anterior. Esta suposición la hacemos obviamente para simplificar: en realidad, las leyes inmanentes del capitalismo imponen la tendencia a que cada ciclo productivo comience intentando *superar* la capacidad

productiva del anterior. Sin embargo, como esto no afecta a lo que queremos exponer aquí (y tomarlo en consideración complicaría muchísimo la explicación) supongamos un sistema que no pretende más que conservar su capacidad productiva. Si en el transcurso del proceso de producción se han consumido, pongamos por caso, 1.000 litros de combustible, 100 toneladas de lana como materia prima, varias piezas de la maquinaria y cierta cantidad de alimentos para los trabajadores, es evidente que, *para conservar la capacidad productiva del sistema*, no basta con que se hayan producido un montón de jerséis por un *valor* superior al del combustible, la lana, la maquinaria y los alimentos consumidos; para conservar la capacidad productiva del sistema, hace falta *reproducir* el combustible, la lana, la maquinaria y los alimentos como tales. Es decir, la condición fundamental para la continuidad del proceso es que se produzcan los elementos necesarios para sustituir *materialmente* a los gastados y, por lo tanto, que se produzcan elementos *cualitativa* o *físicamente* iguales. Es una condición evidente para la *reproducción* del sistema que, al final del proceso productivo, se consigan al menos *reponer* los elementos *gastados* en el propio proceso: debe poderse al menos reponer la maquinaria que se haya gastado o roto, la lana o el combustible que se haya consumido, o los bienes de subsistencia necesarios para reproducir a la clase obrera. Para que se respeten las condiciones de reproducción del sistema, no basta con garantizar que se producen mercancías por un *valor al menos igual* al de las mercancías consumidas; hay que garantizar que se producen mercancías *materialmente iguales* a las consumidas.

Para este análisis de las condiciones de reproducción del sistema, Marx distingue dos grandes grupos de productos: los que sirven como *medios de producción* (maquinaria, materias primas, etc.) y los que sirven como *medios de consumo* (tanto los bienes de subsistencia de la clase trabajadora como los bienes que consuma la clase capitalista). En efecto, nos dice que

> el producto global, y por tanto la producción global, de la sociedad se descompone en dos sectores: I) *Medios de producción*, mercancías que poseen una forma bajo la cual deben ingresar en el consumo productivo, o cuando menos pueden ingresar en él. II)

Medios de consumo, mercancías que poseen una forma bajo la cual ingresan en el consumo individual de la clase de los capitalistas y de la clase obrera[2].

Por lo tanto, podemos distinguir también entre dos grandes sectores: el sector I, que produce medios de producción, y el sector II, que produce bienes de consumo. Pues bien, la condición fundamental para la continuidad del sistema es, en principio, sencilla: el sector I tiene que reproducir *todos* los bienes de producción gastados, tanto los que se han gastado en I como los que se han gastado en II y, a su vez, el sector II tiene que producir *todos* los bienes de consumo, a saber, los que consuman obreros y capitalistas tanto de I como de II. Ciertamente, no tiene mayor complicación: si llamamos sector I al que produce medios de producción y sector II al que produce bienes de consumo, es evidente que el sector I tiene que producir tanto las máquinas que se utilicen para extraer materias primas o fabricar nueva maquinaria como los tractores que se vayan a utilizar en la agricultura. Por su lado, el sector II, que produce bienes de consumo, tendrá que producir tanto el trigo que comen los agricultores como el que comen los trabajadores del metal.

Supongamos una sociedad que solo produce hierro y trigo (por poner dos mercancías que puedan funcionar como representantes de los sectores I y II respectivamente). Imaginemos además que se produce de acuerdo con la siguiente tabla en términos físicos:

Tabla 1

	Capital constante		Capital variable		Producción	
	Trigo	Hierro	Trigo	Hierro	Trigo	Hierro
Hierro (I)	0	8	120	0	0	20
Trigo (II)	0	12	280	0	575	0

Es decir, imaginemos que para producir 20 unidades (pongamos, por ejemplo, toneladas) de hierro, hiciera falta pagar 120 unidades (pongamos, por ejemplo, quintales) de trigo en salarios

2 MEW, 24, p. 394.

(capital variable) y gastar 8 unidades de hierro en herramientas. Por otro lado, imaginemos que hacen falta 12 unidades de hierro en herramientas y 280 de trigo en salarios para producir 575 unidades de trigo. Pues bien, la condición fundamental para que se reproduzca este sistema (es decir, sea posible continuar produciendo constantemente a la misma escala) es que el sector I produzca al menos 20 unidades de hierro (dado que son las necesarias para reponer las herramientas gastadas tanto en el sector II, o sea 12, como en el sector I, o sea 8) y que el sector II produzca al menos 400 unidades de trigo (a saber, 120 para pagar los salarios en el sector del hierro y 280 para los trabajadores del sector del trigo), ya que con menos no solo no habría plusvalía, sino que ni siquiera se repondría la fuerza de trabajo empleada. En este ejemplo, pues, la plusvalía total que corresponde a la clase capitalista en su conjunto quedaría materializada en 175 unidades de trigo.

Puede que lo que aquí está en juego se muestre con mayor claridad si segregamos del sector II los bienes de consumo de los capitalistas y suponemos (haciendo un esfuerzo de imaginación un poco mayor) que estos solo consumen productos de un tercer sector dedicado a los bienes de lujo (pongamos diamantes). Imaginemos, para simplificar, que es posible producir 10 diamantes pagando como salarios las 175 unidades de trigo en que se materializaba antes la plusvalía y sin necesidad de invertir nada en capital constante. De este modo el asunto quedaría así:

Tabla 2

	Capital constante (C)			Capital variable (V)			Producción (B)		
	Trigo	Hierro	Diama.	Trigo	Hierro	Diama.	Trigo	Hierro	Diama.
Hierro (I)	0	8	0	120	0	0	0	20	0
Trigo (II)	0	12	0	280	0	0	575	0	0
Diama. (III)	0	0	0	175	0	0	0	0	10

Así, la plusvalía generada entre los tres sectores queda materializada en la producción del sector III (es decir, 10 diamantes); la producción del sector II (575 unidades de trigo) debe suministrar bienes de consumo para los obreros de todos los sectores (120 +

280 + 175); y el sector I (con su producción de 20 unidades de hierro) debe abastecer de herramientas a todo el sistema (8 + 12 + 0). En este ejemplo, como se ve, sí se respetarían las condiciones de continuidad que impone la reproducción simple.

Lo expuesto hasta aquí a propósito de la reproducción simple puede considerarse lo fundamental e incluso suficiente para comprender el problema de manera completa. Sin embargo, para hacerse cargo de un modo más riguroso de lo que la tradición marxista denominó el «problema de la transformación de valores en precios» (al que ya se ha hecho referencia y al que se volverá más adelante), resulta importante que intentemos dar a lo expuesto hasta aquí una formulación precisa *en términos de valor*.

Antes que nada, para despejar ciertas dificultades previas, conviene introducir alguna aclaración sobre los conceptos de reproducción simple y reproducción en escala ampliada (o simplemente «reproducción ampliada»).

Denominemos *c* al capital constante, *v* al capital variable, *m* a la masa de plusvalor (o, si se prefiere, dado que todavía se está analizando el sistema en términos físicos, «excedente del que se apropiaría el capital de ese sector») y *b* al resultado de la producción, indicando con los subíndices $_{1,\,2\text{ o }3}$ a qué sector se refiere (I, II o III, respectivamente). Así, en primer lugar, debe ser siempre cierto (por la definición misma de los términos) que $b_1 = c_1 + v_1 + m_1$, es decir, que la producción del sector I (b_1) ha de ser igual al capital invertido ($c_1 + v_1$) más el plusvalor generado en ese sector (m_1). Evidentemente, esto es así por definición: el capitalismo depende por entero de que lo producido por el sistema (*b*) no coincida con la inversión necesaria para producirlo ($c + v$), sino que haya entre ambos una diferencia (a la que denominamos *masa de plusvalor* y a la que nos referimos aquí con *m*). El conjunto de lo producido será igual, por definición, a lo invertido más la diferencia entre lo uno y lo otro, de tal modo que si denominamos m_1 a esa diferencia, no tiene ningún misterio lo que decimos con las fórmulas

A)
$b_1 = c_1 + v_1 + m_1$
$b_2 = c_2 + v_2 + m_2$
$b_3 = c_3 + v_3 + m_3$

Ahora bien, la condición que impone la reproducción simple (*dado que es una condición que impone en términos físicos*) es que la producción del sector I (b_1) debe ser suficiente para cubrir el *capital constante* gastado en todos los sectores (dado que produce las *herramientas* de todos), es decir, $b_1 = c_1 + c_2 + c_3$. Igualmente, dado que se ha denominado sector II al que produce los bienes de consumo de toda la clase trabajadora, para mantener el sistema con una capacidad productiva constante (sin aumentarla ni disminuirla), es necesario que su producto dé para atender el pago de los salarios (o sea, el capital variable: v) a todos los trabajadores tanto del sector del hierro como del trigo y los diamantes en el ejemplo, o sea, que $b_2 = v_1 + v_2 + v_3$. Del mismo modo, $b_3 = m_1 + m_2 + m_3$, ya que, para simplificar, se ha hecho el esfuerzo de suponer que la clase capitalista gasta todos sus ingresos en diamantes (o sea, el producto del tercer sector: b_3) independientemente de si obtuvo esos ingresos (o sea, ese plusvalor m) volcando sus inversiones en la industria del hierro (m_1), del trigo (m_2) o de los diamantes mismos (m_3). En resumen, se puede expresar esta condición ineludible para la reproducción del sistema a través de las siguientes tres ecuaciones:

B)

$$b_1 = c_1 + c_2 + c_3$$
$$b_2 = v_1 + v_2 + v_3$$
$$b_3 = m_1 + m_2 + m_3$$

Así, juntando lo que se ha dicho en los dos párrafos anteriores {a saber, por un lado que ($b_1 = c_1 + v_1 + m_1$), ($b_2 = c_2 + v_2 + m_2$) y ($b_3 = c_3 + v_3 + m_3$) y, por otro, que ($b_1 = c_1 + c_2 + c_3$), ($b_2 = v_1 + v_2 + v_3$) y ($b_3 = m_1 + m_2 + m_3$)} podemos también decir que se respetarán las condiciones de la *reproducción simple* siempre que:

C)

$$c_1 + v_1 + m_1 = c_1 + c_2 + c_3$$
$$c_2 + v_2 + m_2 = v_1 + v_2 + v_3$$
$$c_3 + v_3 + m_3 = m_1 + m_2 + m_3$$

Evidentemente, siempre que se hable de la reproducción simple, se está dando por supuesto que la clase capitalista consume como rédito *todo* el plusvalor generado. Pero es posible (e incluso

obligatorio bajo condiciones capitalistas de producción) que una parte del plusvalor se capitalice, es decir, se destine a acumular capital en una escala ininterrumpidamente creciente. En este caso, habría que dividir a su vez el plusvalor (*m*) en tres partes: una destinada a ampliar capital constante (m_c), otra dedicada a ampliar capital variable (m_v) y una tercera que se siga consumiendo como rédito (m_r). Manteniendo en lo demás la misma notación anterior, el esquema de la reproducción ampliada sería el siguiente:

D)

$$c_1 + v_1 + m_1 = c_1 + c_2 + c_3 + m_{c1} + m_{c2} + m_{c3}$$
$$c_2 + v_2 + m_2 = v_1 + v_2 + v_3 + m_{v1} + m_{v2} + m_{v3}$$
$$c_3 + v_3 + m_3 = m_{r1} + m_{r2} + m_{r3}$$

Todo esto puede parecer endiabladamente confuso, pero, en realidad, no tiene mayor complicación: son idénticas a las fórmulas recién expuestas, solo que dividiendo en tres partes el plusvalor (*m*) dependiendo de si se va a consumir como rédito de los capitalistas, si se va a destinar a ampliar el capital constante o si se va a destinar a ampliar el capital variable. De este modo, el sector III ya no tiene que producir bienes para cubrir *todo* el plusvalor generado, sino solo el que vayan a consumir como rédito (indicado con $_r$) los capitalistas de los tres sectores y, por lo tanto, su producto debe ser igual a $m_{r1} + m_{r2} + m_{r3}$. Del mismo modo, el sector I no puede ya limitarse a *reproducir* los medios de producción gastados en el ciclo económico anterior ($c_1 + c_2 + c_3$): debe además producir *todo* el capital constante *adicional* que será demandado al *capitalizarse* (o sea, reinvertirse) una parte del plusvalor generado en el ciclo económico anterior. Así, a ($c_1 + c_2 + c_3$) hay que sumarle m_c (la parte de plusvalor (m) que se destina a ampliar capital constante ($_c$) de los tres sectores, o sea: $m_{c1} + m_{c2} + m_{c3}$. Exactamente igual con el sector II: ya no le basta con reproducir los bienes de subsistencia consumidos en el ciclo anterior ($v_1 + v_2 + v_3$), sino que debe producir además todo lo necesario para cubrir la demanda *ampliada* de capital variable (m_v) *en los tres sectores* ($m_{v1} + m_{v2} + m_{v3}$).

Evidentemente, puede verse que las fórmulas de la reproducción simple no son más que un caso particular de las fórmulas de la reproducción ampliada, a saber, el caso en que m_v y m_c son igual a 0 o, lo que es lo mismo, el caso en el que *todo* el plusvalor se con-

sume como rédito. Sin embargo, dado que esta mayor complejidad no afecta en absoluto al tema que nos ocupa, en adelante trataremos siempre el caso particular de la reproducción simple cuando hagamos referencia a esta condición necesaria de continuidad del sistema.

Una vez aclaradas estas cuestiones previas, se debe ahora reparar en lo siguiente: lo que queda expresado en estas fórmulas son condiciones ineludibles de la *reproducción del sistema* (ya sea simple o ampliada): ningún sistema puede desentenderse de estas condiciones si aspira a reproducirse y, por lo tanto, cualquier trabajo teórico en este terreno debe hacerse cargo de cómo, en efecto, se respetan esas condiciones en todos los sistemas que efectivamente consiguen reproducirse: si no se produce *físicamente* la cantidad de hierro y de trigo que hace falta para reproducir el sistema, este, sencillamente, no es viable.

Ahora bien, *a esos sistemas no solo cabe preguntarles si son viables o no*. En la medida en que a través de estos esquemas se representan sistemas económicos, hay otras muchas preguntas que resulta interesante hacerles si queremos sacar a la luz las leyes que rigen su movimiento o las relaciones sociales que se encuentran en su base. Por ejemplo, puede resultar interesante interrogar a ese sistema para averiguar qué proporción hay entre el trabajo y el excedente que se genera. Una pregunta de este tipo, por ejemplo, nos proporcionaría información sobre cuánto podría aumentar en ese sistema la retribución del trabajo o cuánto se podría reducir la jornada laboral. En caso de tratarse de un sistema capitalista, podría resultar interesante averiguar cuántos recursos se dedican a mantener con fuerzas a la población trabajadora y cuántos a lograr que el sistema crezca a una escala ininterrumpidamente acelerada. En efecto, dada la lógica de la producción capitalista, nada permite pensar que el objetivo del sistema pueda ser aumentar la retribución del trabajo o reducir la duración de la jornada. Por el contrario, ya se ha visto que en el capitalismo rige una lógica implacable que impone siempre la necesidad de generar el mayor excedente posible y la obligación de reinvertirlo para no ser expulsado de la competencia. Ahora bien, ¿puede resultar interesante, desde el punto de vista de la investigación social, preguntar en un sistema dado cuánto tiempo trabaja la humanidad para reproducir los bienes de subsistencia y cuánto para lograr que esa rueda de ratón se acelere a un ritmo creciente?

En cualquier caso, más allá de si se trata de preguntas más o menos interesantes, lo relevante ahora es reparar en que se trata de preguntas sobre cantidades de trabajo y, por lo tanto, responderlas pasa necesariamente por averiguar cuánto trabajo cuesta producir cada mercancía. Y, en definitiva, esto es a lo que se trata de responder cuando se pregunta por el valor de cada producto. En efecto, preguntar por el valor es preguntar qué cantidad de tiempo (simple, abstracto y socialmente necesario) hay cristalizado en cada mercancía o, lo que es lo mismo, en qué proporción se intercambiarían las distintas mercancías entre sí si se intercambiasen de acuerdo a la cantidad de trabajo que hubiera costado producir cada una.

Ahora bien, ¿se puede interrogar con preguntas de este tipo a los sistemas en términos físicos que han aparecido hasta ahora? Si se toma de nuevo el sistema que se propuso en la tabla 1

Tabla 1

	Capital constante		Capital variable		Producción	
	Trigo	Hierro	Trigo	Hierro	Trigo	Hierro
Hierro (I)	0	8	120	0	0	20
Trigo (II)	0	12	280	0	575	0

¿cabe preguntar en qué proporciones se intercambiarían entre sí el hierro y el trigo si lo hicieran de un modo proporcional a la cantidad de trabajo que resultó necesario para producirlos? Es decir, ¿puede calcularse el valor de cada mercancía? ¿Se puede saber cuál es la tasa de explotación en ese sistema? ¿Es posible averiguar en qué proporción se reparte el tiempo de trabajo entre «trabajo necesario» y «sobretrabajo»?

Evidentemente, todavía no conocemos el *valor* de cada producto, ya que es eso precisamente lo que se está intentando averiguar. Lo que se expresaba en la tabla 1 son datos en términos físicos y, por lo tanto, heterogéneos entre sí (hierro y trigo). Así pues, lo único que se puede hacer de momento es señalar con incógnitas las magnitudes buscadas: se puede denominar z_1 y z_2 al valor de cada unidad de hierro y de trigo respectivamente.

Así pues, de momento, lo único que se puede decir es que el valor del hierro será 20 z_1 y que será igual al valor del hierro invertido (8 z_1), más el valor del trigo invertido (120 z_2), más el plusvalor correspondiente (m_1), pues se trata de un sistema que genera un excedente y, por lo tanto, se nos presenta una incógnita. Por su parte, el valor del trigo, 575 z_2, tiene que ser igual al valor del hierro invertido (12 z_1), más el valor del trigo invertido (280 z_2), más el plusvalor (m_2). Por la definición misma de los conceptos, esto no puede ser de otro modo, pero, de momento, lo único que se aporta por esta vía es un sistema de incógnitas:

E)
$20\ z_1 = 8\ z_1 + 120\ z_2 + m_1$
$575\ z_2 = 12\ z_1 + 280\ z_2 + m_2$

Ahora bien, en el apartado «Plusvalor absoluto y plusvalor relativo» (cf. 7.18.), se vio cómo Marx sostiene que la tasa de explotación (p) es la misma para todos los sectores y, por lo tanto, las incógnitas correspondientes al plusvalor han de poder unificarse todas en la pregunta por la *tasa* de plusvalor del sistema (y, por cierto, eso mismo es lo que justifica que podamos tomar la inversión en fuerza de trabajo como indicativo de la cantidad de trabajo que se realiza en cada sector). Así pues, la masa de plusvalor producido en cada sector (también por definición) es igual a la magnitud del capital variable adelantado multiplicado por la tasa de plusvalor. De este modo, el sistema de ecuaciones anterior puede también expresarse en este otro:

F)
$20\ z_1 = 8\ z_1 + 120\ z_2 + p(120\ z_2)$
$575\ z_2 = 12\ z_1 + 280\ z_2 + p(280\ z_2)$

O, lo que es lo mismo,

G)
$20\ z_1 = 8\ z_1 + (1+p)\ (120\ z_2)$
$575\ z_2 = 12\ z_1 + (1+p)\ (280\ z_2)$

Ya se ha explicado más arriba qué significan estas fórmulas: al final del apartado 7.16. («Una formulación matemática») se hizo una presentación detallada. En todo caso, para evitar que las fórmulas matemáticas se conviertan en el refugio de la ignorancia, es fundamental explicar detenidamente qué se hace con cada cálculo nuevo. En primer lugar, conviene reparar en que el sistema de la tabla 1 genera un excedente de 175 quintales de trigo (ese excedente que, en el sistema de la tabla 2, se ha dedicado a producir bienes de lujo; pero eso es irrelevante ahora). En efecto, una vez repuesta la inversión inicial de todo el sistema (es decir, las 20 toneladas de hierro y los 400 quintales de trigo que se consumen en el proceso de producción en su conjunto), todavía sobran 175 quintales de trigo (pues el sistema ha generado 575). Cabe decir que ahí se cristaliza todo el potencial de crecimiento del sistema más allá de su mera reproducción. También puede ocurrir que sea consumido por la clase capitalista. En cualquier caso, si se considera interesante saber en qué proporciones se reparte el tiempo de trabajo en esa sociedad entre «trabajo necesario» (es decir, el que hace falta para reproducir las condiciones materiales del sistema y producir los bienes de consumo de la clase obrera) y «sobretrabajo» (es decir, el que se realiza gratuitamente para la clase capitalista o para las propias exigencias de crecimiento acelerado del sistema), entonces hay que averiguar qué proporción representa ese excedente respecto a los salarios. El ejemplo propuesto representa una sociedad que dedica 400 quintales de trigo al sustento de toda su clase obrera y genera un excedente de 175 quintales (una vez repuestas las condiciones iniciales, tanto de hierro como de trigo). ¿Qué proporción hay entre una magnitud y la otra? En este caso, el cálculo es, sencillamente, 175/400, es decir, que se trata de una sociedad en la que la *tasa de explotación* es del 43,75% o, lo que es lo mismo, que se trata de una sociedad en la que por cada hora que la clase obrera trabaja para sí misma trabaja 0,4375 horas gratis para el capital (ya sea para la reproducción acelerada del sistema, ya sea para el consumo de los capitalistas).

Lo importante, de momento, no es saber si estos cálculos son interesantes o no, sino, simplemente, saber a qué preguntas responden. Y, como puede verse, buscar la proporción que hay entre el

excedente y los salarios es tanto como preguntar cómo se reparten los recursos entre trabajo y capital o cómo se reparte el tiempo de trabajo entre trabajo necesario y sobretrabajo (que es, en definitiva, a lo que responde la pregunta por la tasa de plusvalor).

Ahora bien, se debe ante todo destacar que la pregunta por el valor de las mercancías (es decir, la pregunta por la cantidad de trabajo cristalizado en ellas o, lo que es lo mismo, la pregunta de en qué proporciones se intercambiarían los distintos productos si lo hicieran de un modo proporcional a la cantidad de trabajo) *forma parte de este mismo modo de interrogar al sistema*.

En efecto, ¿cómo se intercambiarían entre sí las distintas mercancías si lo hicieran de un modo proporcional a la cantidad de trabajo que cristaliza cada producto? En el apartado 6.9. «El mundo de la circulación simple de mercancías en condiciones de mercado generalizado») se mostró que las mercancías se intercambian a su valor cuando se cumplen dos condiciones: (1) que los productores tengan la vista puesta en el mercado desde el principio (es decir, que traten de *producir* ante todo la relación de cambio más ventajosa para sí mismos); y (2) que todos estén en condiciones de reclamar que se les pague su trabajo. En estas condiciones, todo el mundo intentará, además de «cubrir gastos» (es decir, reponer el capital constante), obtener la mayor compensación posible por el trabajo realizado. Pero, al intentar todos lo mismo, el sistema tenderá siempre a buscar el equilibrio (aunque no lo encuentre nunca) en el punto en el que en todos los sectores se logre, además de reponer la inversión en maquinaria, una retribución por el trabajo realizado más o menos igual a la que se lograría en cualquier otro sector (pues, si hubiera algún sector en el que muy poco trabajo individual lograse intercambiarse por gran cantidad de productos ajenos, se produciría un desplazamiento de productores hacía él hasta que quedase corregida la desviación). De este modo, el resultado global sería: (1) la reposición del capital constante y (2) la distribución de todo lo demás *de un modo proporcional a la cantidad de trabajo que hubiera cristalizado en cada mercancía*. Estas condiciones que habrían de cumplirse para que las cosas se intercambiasen a su valor se reflejarían *a través del mismo sistema de ecuaciones* que se acaba de utilizar: el sector del

hierro (que produce 20 z_1) intercambiaría sus productos de tal modo que pudiese reponer el capital constante (8 z_1) y obtener la parte de la producción que le correspondiese según el trabajo realizado (120 z_2 más la parte del excedente proporcional a esa magnitud, dado que, como se ha demostrado ya, podemos tomar el gasto en fuerza de trabajo como indicativo de la cantidad de trabajo que se realiza en cada sector). Por su parte, el sector del trigo (que produce 575 z_2) lograría intercambiar su producto de modo proporcional a la cantidad de trabajo que cristaliza siempre que pudiese reponer la maquinaria (12 z_1) y obtener, al igual que el sector del hierro, la parte proporcional del resto de la producción que le corresponda según la cantidad de trabajo realizado (280 z_2 más la parte del excedente proporcional a esa magnitud). Como el excedente del sistema en su conjunto vemos que se materializa en 175 quintales de trigo (el 43,75% de lo invertido en salarios), todas estas proporciones quedarían reflejadas en las siguientes ecuaciones:

H)
$20\ z_1 = 8\ z_1 + 120\ z_2 + 0{,}4375\ (120\ z_2)$
$575\ z_2 = 12\ z_1 + 280\ z_2 + 0{,}4375\ (280\ z_2)$

O, lo que es lo mismo,

I)
$20\ z_1 = 8\ z_1 + 172{,}5\ z_2$
$575\ z_2 = 12\ z_1 + 402{,}5\ z_2$

Con estas fórmulas, se pueden buscar las *equivalencias* correspondientes. Dado que estamos preguntando por el *valor* de cada mercancía, lo que nos interesa saber es *la proporción* a la que se intercambiarían entre sí, es decir, en qué proporción resultarían equivalentes z_1 y z_2. O, lo que es lo mismo, en qué cantidades se tienen que enfrentar el hierro y el trigo para que resulten equivalentes. Desde las primeras páginas de *El capital*, el misterio del valor remite a que, por heterogéneas que resulten las distintas mercancías entre sí, siempre es posible tomar dos de cualquier tipo (A y B) y establecer entre ellas

una ecuación de equivalencia con tal de enfrentarlas en las magnitudes adecuadas (x e y). En el sistema que se está analizando, la equivalencia sería:

I)
$20\ z_1 = 8\ z_1 + 172{,}5z_2$
$575z_2 = 12\ z_1 + 402{,}5z_2$

es decir

J)
$20\ z_1 - 8\ z_1 = 172{,}5z_2$
$575z_2 - 402{,}5z_2 = 12\ z_1$

O, lo que es lo mismo,

K)
$12z_1 = 172{,}5z_2$
$172{,}5z_2 = 12\ z_1$

Se debe recordar que, por definición, el valor es una magnitud que solo tiene sentido por relación al sistema completo del intercambio y no una magnitud que quepa localizar de un modo aislado en una mercancía suelta. Marx niega del modo más rotundo que se pueda expresar el valor de las mercancías más que a través del valor de otras mercancías distintas. Así, preguntar por el valor de *A* solo puede significar preguntar por la proporción en la que resultaría equivalente a las demás mercancías *B, C,* etc. Por lo tanto, para localizar esas proporciones entre unas y otras en el anterior sistema de ecuaciones, podemos tomar cualquiera de las dos como unidad en la que expresar el valor de la otra. De este modo, lo mismo nos daría decir que cada tonelada de hierro (z_1) vale 172,5/12 quintales de trigo que, a la inversa, decir que cada quintal de trigo (z_2) vale 12/172,5 toneladas de hierro. Para cualquier sistema, basta tomar una de ellas como equivalente general para poder reducir todos los datos a esa magnitud homogénea. Así, si queremos tomar el trigo

como unidad a través de la cual expresar el valor del hierro, basta con buscar la equivalencia de cada tonelada de hierro (z_1) en quintales de trigo (172,5/12). En efecto, z_1 no era más que la incógnita con la que nos referíamos al *valor* de cada tonelada de hierro. Así, resolver la ecuación estableciendo arbitrariamente que $z_1 = 1$ no significa nada más que preguntar cuál es el *equivalente en trigo* a cada tonelada de hierro. Y lo mismo, claro está, se puede obtener a la inversa. De este modo, si tomamos el hierro como unidad en la que expresar el valor del trigo, obtenemos que cada quintal valdrá 12/172,5. O sea, que cada quintal de trigo se intercambiará (en caso de intercambiarse de modo proporcional a la cantidad de trabajo que cristaliza cada mercancía) por 12/172,5 toneladas de hierro.

Conviene aquí abrir un paréntesis para precisar mejor la diferencia entre «sustancia de valor» y «valor de cambio». Este último se definía como el «modo de expresión o forma de manifestación *necesaria (sn)* del valor»[3]. Esto significaba que no había otra forma de poner de manifiesto el *valor* de una mercancía más que mediante su equivalente en el *valor de uso* de otra, es decir, no había ningún mecanismo que permitiera *expresar* directamente la cantidad de trabajo contenida en cada mercancía. Sin embargo, si bien el valor solo podía ponerse de manifiesto a través de una determinada relación de intercambio, esto no significaba, de ninguna manera, que *cualquier* relación de intercambio que de hecho pudiera producirse en el mercado debiera tomarse como la *verdadera expresión del valor*. Ahora podemos ver esto con más claridad: si bien es cierto que el valor de una mercancía no puede ponerse de manifiesto de un modo inmediato (es decir, expresarse directamente en horas de trabajo), sino solo mediante el valor de cambio (es decir, expresándose a través del valor de otra mercancía), no es menos cierto que *solo hay una* proporción de intercambio (12/172,5 o 172,5/12 en el caso analizado) que es la *verdadera expresión del valor* de dichas mercancías. Cualquier otra proporción distinta, sin perjuicio de que de hecho pueda perfectamente darse en el mercado, implicará, por lo tanto, una *desviación del precio* respecto al valor (y no, ni mucho menos, otra «expresión» del mismo tan válida como la anterior), pues, evidentemente, «en

3 MEGA, II, 6, p. 72.

> la *forma misma del precio* está implícita la *posibilidad de una incongruencia cuantitativa* entre el precio y la magnitud del valor, o de una divergencia entre los precios y la magnitud de valor»[4].

Ningún sistema económico, ciertamente, es tan simple y esquemático como este. De hecho, basta con que el excedente del sistema no se materialice de un modo íntegro en la mercancía que se supone el único insumo del capital variable, para que el cálculo ya resulte mucho más complicado. Pero, en cualquier caso, el análisis de sistemas más complejos entraña solo una dificultad matemática mayor. Lo relevante aquí, sin embargo, no es si la dificultad matemática es mayor o menor, pues, en definitiva, eso se soluciona con la aplicación informática correspondiente.

> La utilizada en concreto por nosotros ha sido MAPLE V (versión de 1990 del programa matemático de propósito general desarrollado en 1981 por el Grupo de Cálculo Simbólico de la Universidad de Waterloo, Canadá). En cualquier caso, existen muchos programas similares, varios de ellos de acceso gratuito a través de internet.

Lo relevante aquí es clarificar qué se enuncia al formular esas ecuaciones y qué se obtiene al resolverlas (teniendo en cuenta que eso de entender propiamente solo puede hacerse en lenguaje natural, por mucho que puedan ayudarnos en esa difícil tarea los lenguajes formalizados). Ante un sistema de ecuaciones, pues, resulta fundamental comprender con precisión a qué pregunta está respondiendo en cada caso, es decir, en qué respecto está interrogando al sistema que se nos presentaba en términos físicos. Las últimas ecuaciones analizadas eran un modo de interrogar al sistema respecto al *valor* de las mercancías. Para ello, no se ha hecho más que buscar un procedimiento por el que (tomando el gasto en fuerza de trabajo como indicativo de la cantidad de trabajo realizado en cada sector) calcular la cantidad de trabajo cristalizado en cada mercancía.

Ahora bien, lo más importante es destacar que *esta pregunta por el valor forma parte del mismo modo de interrogar al sistema que*

4 *Ibid.*, p. 128.

la pregunta por la tasa de plusvalor. En efecto, no es lo mismo preguntar cómo se intercambiarían las mercancías entre sí en caso de hacerlo de un modo proporcional al trabajo que cuesta producirlas, que preguntar cómo se divide cada jornada laboral en tiempo de trabajo necesario y tiempo de sobretrabajo. Sin embargo, sin ser la misma pregunta, sí forman parte por igual, y de un modo indisociable, de *esa forma de interrogar al sistema que coloca el centro de gravedad en la distinción entre trabajar e invertir*.

Debemos recordar que, al menos desde Galileo, fundar una ciencia es, ante todo, construir un sistema cerrado de preguntas bien definidas con las que interrogar a la realidad. En cualquier ciencia experimental, sin duda, hay que dar la palabra a la realidad para que conteste libremente a las preguntas que se le hagan. Pero se debe tener en cuenta que no es nunca la realidad la que debe formular las preguntas mismas. Así, desarrollar una ciencia experimental exige un ingente trabajo teórico previo para construir las preguntas y elaborar las herramientas con las que poder *interrogar a la realidad*, pues la única forma de saber qué se observa exactamente en cada observación es haber establecido con precisión a qué pregunta responde cada dato. Muchas veces se ha insistido —contra el liberalismo económico— en que no conviene dar por buenas las respuestas y soluciones que proporciona el mercado. Pero hay algo mucho más grave y que es mucho más difícil de diagnosticar. ¿Hasta qué punto, en efecto, no nos hemos dejado llevar por el modo en que el mercado propone los problemas y plantea las preguntas? La investigación científica no debe, en ningún caso, conceder al mercado la potestad de plantear a la realidad el tipo de interrogantes que deben ser resueltos. Incluso ahí donde el mercado plantea bien sus preguntas y proporciona soluciones correctas (como, por ejemplo, relativamente, en la cuestión de los precios), la economía tiene la obligación de desautorizarle, para explicar que los problemas pertinentes son otros y, por tanto, las respuestas también.

> Dado que se trata de un asunto con el que se generan malentendidos con frecuencia, conviene introducir algunas aclaraciones respecto a lo trivialmente cierto que es que el sistema tiene que respetar las condiciones de la reproducción *en términos de valor*.

Cualquier sistema debe, antes de nada, respetar las condiciones de la reproducción en términos físicos. Si se ha consumido determinada cantidad de gasolina que el sistema no logra reproducir, de nada sirve haber producido hierro por un valor igual: el sistema solo se puede reproducir si se producen materialmente los elementos gastados. Ahora bien, si un sistema ha producido suficiente hierro y suficiente trigo como para reproducir sus condiciones iniciales, no tiene ningún misterio descubrir que *se ha trabajado* lo suficiente tanto en el sector del hierro como en el del trigo para reproducir el sistema. Esto es, sin duda, una verdad trivial.

Si se toma cualquier sistema que cumpla las condiciones de la reproducción, por ejemplo, de nuevo, el de la tabla 1, y le interrogamos respecto al asunto de la cantidad de trabajo cristalizado en cada mercancía, el resultado tiene necesariamente que reflejar que el trabajo realizado en el sector I resulta suficiente para reponer el hierro consumido por todo el sistema y el trabajo realizado en el sector II es suficiente para pagar todos los salarios (e incluso arrojar un excedente).

Una vez se han calculado los valores de cada mercancía, se puede tomar cualquiera de ellas como unidad a través de la cual expresar el valor de todos los componentes del sistema. Así, si se toma, por ejemplo, el hierro como unidad de valor, resulta que un quintal de trigo *vale* 12/172,5 o, lo que es lo mismo, 0,069565217 toneladas de hierro. Una vez expresado el valor de todo el sistema en lo que sería su equivalente en toneladas de hierro, los insumos de capital constante se mantienen en 8 para el sector I y 12 para el sector II (ya que no se consume más que, precisamente, la mercancía que ha sito tomada como unidad de medida). Los insumos de capital variable tendrían un valor de 120*12/172,5 (o sea, 120*0,069565217) en el sector I y de 280*12/172,5 (o sea, 280*0,069565217) en el sector II. Por su parte, la producción tendría un valor de 20 para el sector del hierro (que produce 20 toneladas) y de 40 para el sector del trigo (cuyos 575 quintales valen 575*12/172,5, es decir, 575*0,069565217).

Tabla 3

	Capital constante	Capital variable	Producción
Hierro (I)	c_1 8	v_1 8,34	p_1 20
Trigo (II)	c_2 12	v_2 19,47	p_2 40

Por lo tanto, dado que la condición elemental para la reproducción del sistema es que b_1 no puede ser inferior a $c_1 + c_2$ y que b_2 no puede ser inferior a $v_1 + v_2$ vemos que, ciertamente, la expresión en valor del sistema también cumple esa condición. En efecto, el trabajo realizado en el sector I (cristalizado en 20 toneladas de hierro), es suficiente para abastecer de capital constante a todos los sectores (8+12) y el trabajo realizado en el sector II (*equivalente* al que habría cristalizado en 40 toneladas de hierro) es más que suficiente para pagar el capital variable de todo el sistema (27,82).

Capítulo 10
La reaparición de las «mercancías» como «productos del capital»

10.1. El problema

Una vez expuestas someramente las condiciones de la reproducción, podemos ya adentrarnos en el contenido de los textos que se conocen como Libro III de *El capital*. Aquí, según nos dice Marx, el análisis se aproxima a la forma en que las configuraciones del capital «aparecen en la superficie de la sociedad, en la conciencia habitual de los propios agentes de la producción y, finalmente, en la acción recíproca de los diversos capitales entre sí, en la competencia»[1]. A lo largo del texto, Marx señalará en numerosas ocasiones que en este nivel «superficial» de la competencia entre capitales las relaciones esenciales aparecen disimuladas, mistificadas, ocultas o invertidas. Sin embargo, en definitiva, la competencia entre los diversos capitales es la única competencia efectivamente real en todos los mercados, excepto en el mercado laboral (ya que la fuerza de trabajo es la única mercancía que aparece en el mercado cuyo poseedor no es un capitalista). Por lo tanto, para Marx, resulta que el mercado efectivamente real es, sin embargo, un lugar privilegiado para que las «apariencias» más distorsionadoras campen a sus anchas; una realidad en la que los propios agentes se manejan inevitablemente con unos conceptos que no hacen sino ocultar otra realidad que es, digamos, más «profunda»; una realidad en la que inevitablemente operan unos conceptos que, ciertamente, se enfrentan en un complejo sistema de oposiciones a los conceptos que, según Marx, hace falta poner en juego para pensar la *verdadera realidad* de la sociedad moderna.

1 MEGA II, 4.2, p. 7.

Esto comienza por ponerse de manifiesto al preguntarse Marx por el «costo» de las mercancías; no tanto por cuánto cuesta esta o aquella mercancía, sino más bien, en una operación de raíz galileana o socrática, por *qué significa* «*costar*». Parecería evidente que, según lo que se planteaba en la Sección 1.ª del Libro I, cualquier mercancía cuesta un cierto trabajo —además del trabajo que, a su vez, hubieran costado los medios de producción necesarios para producirla (lo que hubiera costado producir las materias primas, la parte proporcional de la maquinaria que se desgasta en la producción de cada unidad de mercancía, etc.)—. Retomemos el ejemplo con el que hemos estado trabajando: 10 quintales de trigo utilizados como simiente proporcionaban una cosecha de 110 quintales. ¿Qué le cuesta al productor esa cosecha?: además de las semillas, un cierto trabajo. *Lo que ha costado* ha sido *trabajo* —y bien podríamos imaginarnos a un agricultor llevando su trigo al mercado y, en el regateo, recordando todo el trabajo que le ha costado (además de las 10 unidades de trigo)—. A esto Marx lo denomina «costo verdadero»[2] y a su expresión en dinero «precio de costo verdadero»[3] (que, evidentemente, coincide con el valor).

Sin embargo, el costo *real* o costo *verdadero* se opone al costo *capitalista*[4], pues, en efecto, siguiendo con el ejemplo anterior, al «legítimo» dueño de la producción en un sistema capitalista, esta no le ha costado una inversión de 10 unidades de trigo más un cierto trabajo, sino, simplemente, una inversión de 10 unidades de trigo en semillas y de otras 50 unidades de trigo en salarios, es decir, *lo que le ha costado* ha sido *capital*. Al capital, como vimos, eso de trabajar no le cuesta ningún trabajo, sino solo una determinada cantidad de dinero (el invertido en pagar salarios) que se vuelca en la circulación para intentar obtener una suma de dinero mayor (exactamente igual que el invertido en maquinaria o en materias primas). Esto, desde luego, no significa que *no haya costado trabajo* producir esas mercancías. Lo único que significa es que a quien aparece

2 MEGA, II, 4.3 [Manuscrito III, p. 6]; MEGA II, 14, p. 174; MEGA, II, 15, p. 33.

3 *Idem.*

4 *Idem.*

ahora como el «verdadero productor» de mercancías (y, por lo tanto, como su legítimo dueño) no le ha costado nada de naturaleza distinta poner trabajo en marcha que poner máquinas en funcionamiento. Es evidente que esto no anula la diferencia profunda entre trabajar y funcionar. Sin embargo, sí hace que, en la «superficie de los fenómenos», es decir, en la competencia *ya propiamente capitalista*, el regateo se produzca entre sujetos a los que parece importar bien poco esa diferencia.

> Sobre la base de la producción capitalista, el propio obrero, luego de su ingreso en el proceso de producción, constituye un ingrediente del capital productivo en funciones y del capital productivo perteneciente al capitalista, por lo cual el capitalista es el verdadero productor de mercancías[5].

En efecto, ¿qué le cuesta ahora al «verdadero productor de mercancías» su producto? Le cuesta capital. Resulta, pues, que en el mercado solo aparecen mercancías en manos de poseedores para los que no hay ninguna diferencia fundamental entre el dinero adelantado en medios de producción y el trabajo nuevo empleado en la elaboración del producto. Ambos elementos son, en idéntica medida, inversión inicial, costo de producción, dinero volcado en la circulación como capital. Es decir, los únicos «legítimos» poseedores de mercancías en una sociedad capitalista son, sencillamente, incapaces de distinguir entre el capital gastado en salarios y el gastado en maquinaria. El capital, pues, consiste en borrar la diferencia entre los medios de producción y el trabajo nuevo incorporado, por la sencilla razón de que, *al capital, producir no le cuesta ningún trabajo sino solo cierta cantidad de fuerza de trabajo*, la cual es otra mercancía más al lado de la lana, los husos, etc.; es decir, el capital no tiene más relación con el trabajo que la de incorporarlo al proceso productivo precisamente haciendo desaparecer su especificidad, es decir, eliminando cualquier diferencia que pudiera haber entre un trabajador y una máquina, entre trabajar y funcionar, entre capital variable y capital constante.

5 MEGA, II, 4.3 [Manuscrito III, p. 6]; MEGA II, 14, pp. 173-174; MEGA, II, 15, p. 30.

> Esta imposibilidad por parte del capital de distinguir entre el *consumo* de las materias primas, el *funcionamiento* de las máquinas y el *trabajo* de los hombres (siendo para él todo, en idéntica medida, inversión inicial de capital), no impide que el investigador social sí distinga entre lo que le cuestan las mercancías al agente que negocia en su nombre, o sea, al capitalista (a saber, una cierta suma de dinero sin resultar perceptible si se desembolsó en salarios o en carbón), y lo que *verdaderamente* cuesta producir esas mercancías, a saber, una determinada cantidad de *trabajo* (además de medios de producción que, a su vez, no pueden sino ser resultado de un proceso de trabajo anterior). Evidentemente, a partir de aquí, se establece la oposición entre el «*costo verdadero*» o «*costo real*» de una mercancía y el «*costo capitalista*»[6], no porque este último sea «irreal» o carezca de efectos —pues, ciertamente, al ser el capitalista el agente que negociará la venta de las mercancías en el mercado, ese «costo capitalista» será la base sobre la que se establezca la negociación que dé lugar a los precios de equilibrio reales—, sino porque, independientemente de lo que ocurra *de hecho* en el mercado, hay una determinada perspectiva que nos obliga a distinguir entre trabajar y funcionar y, por lo tanto, a separar el trabajo que haya *costado* producir las mercancías de lo que hayan costado los medios de producción.

10.2. El sistema de producción e intercambio «propiamente capitalista» frente al «meramente mercantil»

Ya se ha comentado cómo opera la lógica del intercambio cuando, por un lado, el proceso de producción mismo se realiza con la vista puesta en el mercado, es decir, cuando lo que verdaderamente se intenta *producir* es la relación de cambio más ventajosa posible (y, por lo tanto, cuando las proporciones a las que se intercambian las mercancías no pueden ser puramente fortuitas) y cuando, por otro lado, son los productores mismos los que, siendo dueños de los resultados de su trabajo (lo cual solo es posible si son dueños de los medios con

6 MEGA, II, 4.3 [Manuscrito III, p. 6]; MEGA II, 14, p. 174; MEGA, II, 15, p. 33.

los que producirlos), llevan ellos mismos sus productos al mercado. En estas coordenadas, cabe suponer que cada uno intentaría conseguir, con el mínimo esfuerzo individual, la máxima cantidad posible de productos ajenos y que, en estas condiciones, nunca podría representar una situación de equilibrio aquella en la que hubiera un sector en el que mucho trabajo individual se intercambiara por poco trabajo de otros sectores: dado que en este caso recaería en los productores directos la posible decisión de dedicarse a producir otra cosa, supusimos que una situación tal produciría un movimiento de trabajadores entre sectores. En esta situación, lo que les «cuesta» producir mercancías a los agentes que en cada caso pueden decidir dedicarse a otra cosa es precisamente *tiempo de trabajo* y, por lo tanto, cualquier proporción a la que se intercambien las mercancías diferente a la igualación en algún sentido de las cantidades de trabajo (necesario para producirlas) no implicará una situación de equilibrio.

Sin embargo, en el mismo momento en que la población se encuentra separada de un modo generalizado de los medios de producción (y, por lo tanto, ya nadie puede llevar al mercado los resultados de su trabajo, sino que, por el contrario, cada productor solo tiene su propia fuerza de trabajo para vender), *la competencia entre trabajadores ya no puede ser de ningún modo la que regule las relaciones de intercambio entre las distintas mercancías.* Por supuesto, los trabajadores (a los que no deja de reconocerse como ciudadanos libres) pueden decidir en cada caso cambiar de industria si consideran que obtendrían más ventajas dedicándose a otra cosa, *pero ya no es este movimiento el que determina el nivel de precios de las mercancías.* Ahora, este movimiento lo único que determina es el punto de equilibrio en torno al cual fluctúan los salarios, es decir, el *precio de la fuerza de trabajo* (y, en general, el conjunto de las condiciones de trabajo: duración de la jornada, intensidad…), pero en absoluto el del resto de las mercancías. Todo este grupo de sujetos está *ligado,* está *vinculado*, por decirlo así, a un sector (el de la venta de fuerza de trabajo) con mucha más fuerza de lo que pudieran estarlo los maestros de un gremio. Esto conduce a que la *tasa de plusvalía* o *tasa de explotación* sea igual entre las distintas industrias, pero no a que el precio de equilibrio de las distintas mercancías se establezca en proporción a la cantidad de trabajo necesario para producirlas.

En efecto, cuando varios vendedores compiten para intentar vender la misma mercancía, es lógico suponer que terminarán vendiéndola todos en condiciones más o menos parecidas. No cabe esperar que nadie consiga vender la misma mercancía más cara que su competidor ni que tenga que venderla más barata. Evidentemente, la cosa no puede ser distinta para la mercancía fuerza de trabajo. Todos intentarán vender su mercancía (fuerza de trabajo) del modo más ventajoso posible y, para ello, cualquiera puede estar dispuesto a trasladarse de un sector a otro. Ahora bien, si mucha gente decide trasladarse a un sector determinado (pongamos, por ejemplo, al sector del calzado), el resultado no es, a continuación, una oferta excesiva de zapatos y el consiguiente descenso de precio del calzado. El resultado es, por el contrario, una enorme afluencia de gente pidiendo trabajo a los fabricantes de zapatos y el consiguiente descenso en el precio de la mercancía «fuerza de trabajo» hasta que las *condiciones laborales* se equiparen a las de los demás sectores, pues, en efecto, lo que puede actuar como reclamo para que mucha gente quiera *trabajar* fabricando zapatos no es que los zapatos se estén vendiendo a muy buen precio en el mercado. Eso les da exactamente lo mismo a esas personas que *trabajan* fabricándolos, porque nunca tendrán la suerte de poder venderlos en el mercado: lo que ellos venden es *fuerza de trabajo* y no zapatos. Lo que puede actuar como reclamo para que mucha gente quiera *trabajar* en la industria del calzado es que, por algún motivo, la mercancía *fuerza de trabajo* se esté comprando a un precio excepcionalmente alto en ese sector (*excepcional*, se entiende, en comparación con las condiciones laborales en otros sectores). Pero esto solo cabe pensarlo, evidentemente, como una situación transitoria.

En todo caso, lo fundamental es reparar en que, ahora, el «verdadero productor» de las mercancías es el sujeto que *ha comprado* las materias primas, los medios de producción y la fuerza de trabajo necesaria para su elaboración. Ahora es este el poseedor de las mercancías y, por lo tanto, el nuevo agente que negocia en el mercado, el que verdaderamente puede decidir producir otra cosa en caso de que considere que, con ello, encontraría una relación de intercambio más ventajosa para él. Pero, en esta nueva situación, una relación

más ventajosa es aquella en la que, con la misma *inversión de capital,* obtendría una *ganancia* mayor, es decir, una porción mayor de plusvalor. Aquí, desde el punto de vista del capitalista, no hay ninguna diferencia fundamental entre el dinero adelantado en medios de producción y el trabajo nuevo empleado en la elaboración del producto. Ambos elementos son, como ya hemos dicho, inversión inicial, costo de producción, dinero volcado al mercado como capital en idéntica medida y, por lo tanto, exigen la misma revalorización. Bajo estas nuevas condiciones, la situación de equilibrio no se alcanza cuando cada productor obtiene una parte del producto social proporcional al trabajo que él ha aportado, sino cuando cada capitalista obtiene una parte del producto total proporcional a la suma de capital por él adelantada. Lo que debe igualarse en la competencia entre capitalistas es, pues, la tasa de ganancia, es decir, el porcentaje en que se revaloriza el capital adelantado (independientemente de que se adelante en salarios, en materias primas o en maquinaria).

Ahora bien, es evidente que dos inversiones iguales de capital no tienen por qué poner en juego cantidades iguales de trabajo. Hay sectores, digamos, muy «intensivos» en mano de obra y otros sectores en los que el peso relativo de la inversión en salarios respecto al conjunto de la inversión (maquinaria, materias primas, etc.) es mucho menor. A esta proporción entre capital variable (destinado al pago de los salarios) y capital constante (destinado al pago de otros medios de producción) la denomina Marx, como vimos, «composición orgánica del capital». Así —dado que la competencia capitalista impone una tasa de ganancia igual entre todos los sectores, es decir, tiende a que a la misma inversión le corresponda la misma ganancia— resulta que dos mercancías que hayan necesitado la misma inversión de capital tenderán a tener el mismo precio en el mercado capitalista, o sea, su precio tenderá a equilibrarse en torno a lo que Marx denomina «precio de producción» (que corresponde a la *inversión* realizada más la *ganancia media* que le corresponda en una sociedad capitalista dada a una inversión tal). Ahora bien, si entre distintos sectores puede haber grandes diferencias de composición orgánica (es decir, si inversiones de la misma magnitud en distintos sectores pueden implicar cantidades muy diferentes de trabajo),

entonces resulta que el *precio de equilibrio* que alcanzan las mercancías en la competencia capitalista no tiene en absoluto por qué coincidir con su *valor*. Dos mercancías que tengan *el mismo precio* de producción, incorporarán *cantidades diferentes de trabajo* si sus sectores tienen composiciones orgánicas distintas: allí donde haya diferencias en la composición orgánica entre unos sectores y otros, el valor y el precio de producción no coincidirán.

Nos encontramos pues (tal como adelantamos ya en el apartado 1.3.5.) con que los conceptos de valor, por un lado, y precio de producción, por otro, son conceptos que se definen sobre bases enteramente distintas. El primero depende de la *cantidad de trabajo cristalizado* en cada mercancía y, por lo tanto, del esfuerzo implicado en su elaboración, es decir, depende del trabajo vivo necesario para producir tales mercancías con absoluta independencia de si para movilizar esa cantidad de trabajo hizo falta o no una gran inversión de capital. Por el contrario, el concepto de precio de producción depende de la *cantidad de capital invertido*, con absoluta independencia de que fuera capital destinado a la contratación de mano de obra (y, por lo tanto, indicativo de la cantidad de trabajo implicada) o fuera capital invertido en maquinaria o materias primas.

Evidentemente, ambos conceptos se hacen cargo de los medios de producción (maquinaria, materias primas…) empleados, pero se hacen cargo de ellos de un modo muy distinto: el concepto de valor los incorpora según el esfuerzo empleado en la elaboración de los medios de producción mismos, pero sin considerar en ningún caso que puedan crear valor nuevo (es decir, más del que ellos a su vez contienen). Esto es tanto como decir que el concepto de valor establece un sistema en el que todos los productores, además de recuperar el valor contenido en las herramientas y las materias primas empleadas, exigen un pago por su trabajo. Dicho de otro modo, el concepto de valor parece presuponer que el total de lo producido pertenece por «derecho propio», *una vez repuesta la maquinaria y las materias primas*, a quienes *trabajaron en el proceso*, es decir, parece presuponer que las herramientas no tienen ningún derecho a reclamar nada por su contribución a la producción (aparte, claro está, de la exigencia de *reponerlas* que impone el propio proceso). Todo esto

nos proporciona un sistema que *se encontraría en equilibrio* allí donde, además de reponerse los medios de producción, se compensase el trabajo de cada uno de un modo satisfactorio para todos (o lo suficientemente satisfactorio como para que nadie decidiese cambiar de sector), o sea, allí donde se intercambiasen los productos de forma proporcional a la cantidad de trabajo materializado en ellos.

Por el contrario, el concepto de precio de producción establece un sistema que solo *se encontraría en equilibrio* allí donde, además de recuperarse el costo (en precio) de los medios de producción empleados, se obtuviese una ganancia proporcional a la magnitud del capital total invertido, es decir, solo podrían considerarse precios de equilibrio aquellos que, además de incorporar el precio del capital gastado (tanto constante como variable), incorporasen la ganancia media que le corresponda en esa sociedad a *la totalidad* del capital invertido (de tal forma que el capital invertido en herramientas o materias primas no solo exige ser repuesto, sino que exige revalorizarse tanto como el invertido en fuerza de trabajo). El concepto de «precio de producción» parece, pues, presuponer que el total de lo producido pertenece por «derecho propio», *una vez repuesta la maquinaria, las materias primas, y pagados los salarios*, a quienes *invirtieron su capital en el proceso*, es decir, parece presuponer que los dueños de las mercancías tienen ahora derecho a reclamar tanto por lo que aporta a la producción el trabajo como por lo que aportan las herramientas (pues, en efecto, ambas contribuciones lo son del capital, o sea, del nuevo propietario legítimo de todo lo producido).

En todo caso, cabe localizar dos posibilidades diferentes de equilibrio *específicamente distintas*. Confundir el punto de equilibrio que corresponde al valor (a saber, que se intercambien las mercancías de forma proporcional al trabajo cristalizado en ellas) con el que corresponde al precio de producción (a saber, que se intercambien las mercancías de forma proporcional al capital que es necesario invertir para su producción), es decir, considerar el precio de producción como «la verdadera expresión del valor», sería, en realidad, tanto como confundir *trabajar* con *invertir* (lo cual implicaría un modo ciertamente curioso de leer *El capital*).

Es importante, en cualquier caso, no perder de vista que nos encontramos ante dos conceptos distintos, pero igual de precisos. Como ya indicamos al final del apartado 1.3. («Observación y teoría. El lugar de la teoría del valor en la arquitectura de *El capital*»), resulta fundamental que no interpretemos nada de lo que se juega aquí en términos de mayor o menor precisión de los conceptos. En efecto, al comentar a Galileo, vimos que «chocar» no era algo así como «rodar de un modo impreciso», sino otra cosa perfectamente definida y cuyas leyes podían ser localizadas de un modo tan riguroso como las leyes del rodar. Del mismo modo, ya comentamos (cf. 1.3.6.) que el movimiento de los «productos de capitales» no era un movimiento de meras mercancías, pero con *interferencias*, sino otra cosa que respondía a una lógica distinta, pero igual de exacta. Así pues, nos encontramos con una diferencia de principio entre la lógica que rige el intercambio de los «productos del trabajo» y la que rige el intercambio de «productos de la inversión». La cuestión consistirá en saber en qué medida es necesario poner en juego ambos conceptos para analizar la consistencia interna de la sociedad moderna.

> Para dar una formulación algo más precisa a la necesaria distancia que se produce entre «valor» y «precio de producción», se puede recurrir de nuevo a los esquemas que se han venido utilizando. Supongamos una sociedad en la que solo hubiera tres sectores: el del hierro (como representante de la producción de herramientas y, en general, de capital constante), el del trigo (como representante de los bienes de consumo de la clase obrera) y el del oro. Supongamos además que la industria del hierro es capaz de producir 100 unidades de mercancía (pongamos ahora quintales) utilizando para ello 20 unidades de trigo (pongamos toneladas) pagadas como salario y 70 unidades de hierro; que, a su vez, la industria del trigo necesita invertir 20 unidades de hierro en maquinaria y 70 de trigo en salarios para producir 100 unidades de su mercancía; y, por último, que a la industria del oro le bastan 10 unidades (quintales) de hierro y 10 unidades (toneladas) de trigo para producir 200 gramos de oro, es decir:

Tabla 4

	Capital constante (C)			Capital variable (V)			Producción (B)		
	Trigo	Hierro	Oro	Trigo	Hierro	Oro	Trigo	Hierro	Oro
Hierro (I)	0	70	0	20	0	0	0	100	0
Trigo (II)	0	20	0	70	0	0	100	0	0
Oro (III)	0	10	0	10	0	0	0	0	200

Evidentemente, la competencia capitalista no podría de ningún modo establecer unos precios de equilibrio que se basaran en el siguiente planteamiento (tabla 5): dado que con 70, 20 y 10 unidades de hierro utilizadas como herramientas, más cierta cantidad de trabajo, es posible producir 100, 100 y 200 unidades de mercancía respectivamente, se establecerá una situación de equilibrio cuando las proporciones de intercambio repartan el *total* de lo producido —una vez descontados los gastos realizados en herramientas— entre el conjunto de los trabajadores de forma proporcional a la cantidad de trabajo necesario para la producción de cada unidad de mercancía (lo cual sí sería el caso en unas coordenadas en que los productores fueran dueños de sus medios de producción).

Tabla 5

	Herramientas				Producción (B)		
	Trigo	Hierro	Oro		Trigo	Hierro	Oro
Hierro (I)	0	70	0	cierta cantidad de trabajo	0	100	0
Trigo (II)	0	20	0	cierta cantidad de trabajo	100	0	0
Oro (III)	0	10	0	cierta cantidad de trabajo	0	0	200

En las coordenadas de competencia capitalista, los precios de equilibrio de las distintas mercancías no serán iguales a sus *valores* (es decir, proporcionales a la cantidad de trabajo necesario para producirlas).

En el capítulo 9, «La reproducción del sistema», se ha analizado cómo es posible calcular el valor de las mercancías a partir de los datos de producción de un sistema capitalista. En efecto, las tablas en términos físicos que servían de base no representaban un sistema meramente «mercantil» (en el que los productores fueran dueños de sus medios de producción y, por lo tanto, llevasen

ellos mismos los resultados de su trabajo al mercado para intercambiarlos). Por el contrario, se suponía ya la existencia de un mercado de trabajo (y, por consiguiente, la expropiación generalizada de las condiciones de existencia). Si no hubiera sido así, no habría aparecido entre los costes de producción el desembolso en salarios y, en consecuencia, no se habría podido tomar este como *indicativo de la cantidad de trabajo empleada*. En cualquier caso, utilizando los sistemas de ecuaciones ya analizados (cf. 7.16. y capítulo 9), los valores z_1, z_2 y z_3 de las distintas mercancías (hierro, trigo y oro respectivamente) podrían calcularse, a partir de los datos de la producción expresados en términos físicos (tabla 4), de acuerdo con las siguientes fórmulas:

$$100z_1 = 70z_1 + (1+p)(20z_2)$$
$$100\,z_2 = 20\,z_1 + (1+p)(70z_2)$$
$$200\,z_3 = 10\,z_1 + (1+p)(10z_2)$$

Es decir, por ejemplo, el valor del hierro producido por el sector I ($100z_1$) debe ser igual al valor del hierro gastado ($70z_1$), más el valor de los salarios pagados —es decir, ($20z_2$)—, más la cantidad de trabajo que los empleados en esa industria realizan más allá del tiempo necesario para producir el valor de su salario —es decir, el salario multiplicado por la tasa de explotación del sistema, $(p)(20z_2)$.

Es fácil ver que no es este el criterio según el cual *compiten entre ellos los capitalistas individuales* si se observa que esto arrojaría tasas de ganancia distintas para cada industria, lo cual es algo incompatible con la lógica misma de valorización del capital (a este respecto, Marx sostiene que «la diferencia entre las *tasas medias de ganancia* para los diversos ramos de la industria *no existe* ni podría existir sin abolir todo el sistema de la producción burguesa»[7]). En efecto, de acuerdo con lo anterior, el *valor* de un quintal de hierro sería el mismo que el de 8 gramos de oro, y una tonelada de trigo *valdría* tanto como 10 gramos de oro (pues la única solución al sistema de ecuaciones planteado arroja una tasa de plusvalor de 20% y unos valores de 8, 10 y 1 para el hierro, el trigo y el oro respectivamente). Por lo tanto, si, por ejemplo, suponemos que en esa sociedad se utiliza el oro como moneda (es decir, si *expresamos*

[7] MEGA, II, 4.2, p. 230.

el valor de todas las mercancías mediante su equivalente en una única mercancía, a la que llamamos mercancía dineraria) entonces nos encontraremos con los siguientes valores (resultado, sencillamente, de multiplicar cada mercancía por su valor expresado en oro):

Tabla 6

	Capital constante (C)	Capital variable (V)	Producción (B)
Hierro (I)	560	200	800
Trigo (II)	160	700	1.000
Oro (III)	80	100	200

En efecto, si los capitalistas comprasen y vendiesen las mercancías a sus valores, resultaría que las inversiones en los distintos sectores arrojarían muy distintas *tasas de ganancia*. La tasa de ganancia es el porcentaje en que se revaloriza el capital adelantado (independientemente de que haya sido adelantado en salarios, en materias primas o en maquinaria). Al dividir la ganancia obtenida (a saber, la diferencia entre los resultados y la inversión inicial) entre lo que hubo que adelantar para obtenerla (es decir, entre la inversión total), se observa que, según esta lógica de intercambio, la inversión en el sector del hierro solo reportaría algo más de 5 por 100 de ganancia [(800-560-200)/(560+200)] mientras que en el sector del trigo se obtendría más de 16% [(1.000-160-700)/(160+700)] y en el del oro alrededor de 11% [(200-80-100)/(80+100)], es decir, si los precios de equilibrio de las mercancías coincidiesen con los valores, aquellas industrias que empleasen directamente una proporción mayor de capital variable respecto al constante (o, lo que es lo mismo, fueran más intensivas en trabajo directo) obtendrían una ganancia mayor.

Por el contrario, los precios de equilibrio resultantes de la competencia *entre capitalistas* han de cumplir el requisito de reportar una tasa de ganancia media igual para todos los sectores (independientemente de la proporción que haya en cada uno entre capital constante y capital variable, elementos entre los que el capital es incapaz de distinguir). Por lo tanto, las condiciones que tenderán a cumplirse en la *competencia entre los distintos capitalistas*, son aquellas en las que el precio de equilibrio de las mercancías producidas

sea igual al precio de las mercancías adelantadas como inversión en cada sector, más la ganancia media que corresponda en la sociedad dada a una inversión de esa magnitud (con total independencia de las proporciones en que dicha inversión se divida entre salarios, materias primas o maquinaria). Para calcular cómo se produce la competencia entre capitalistas, hay que interrogar al sistema con una pregunta distinta. Lo importante para analizar el fenómeno concreto de la competencia entre capitalistas ya no es saber en qué proporciones se intercambiarían entre sí las distintas mercancías si lo hiciesen en función de la cantidad de trabajo que cuesta producirlas. Esa cuestión forma parte del modo de preguntar al sistema que coloca en el centro de atención precisamente la diferencia entre trabajar e invertir. Sin embargo, la pregunta que debemos formular ahora es, precisamente, *cómo se intercambiarían las cosas en unas condiciones en las que resultase irrelevante esa diferencia.* En efecto, es eso lo que se quiere saber cuando la pregunta es cuál es la lógica de intercambio entre capitalistas, es decir, en qué proporciones se intercambiarían las cosas si lo hiciesen de un modo proporcional a la inversión realizada *con independencia de si la inversión se hizo en maquinaria y materias primas o en fuerza de trabajo.*

Hay que buscar, pues, cómo hacer las preguntas correspondientes de un modo similar a como se hizo en 7.16. y en capítulo 9, pero teniendo en cuenta que el nuevo objetivo exige desviar la atención de las cuestiones sobre las que antes se interrogaba. El asunto que ahora se plantea requiere, en efecto, preguntas diferentes. Ahora bien, eso no significa en absoluto que presenten una dificultad mayor.

La cuestión se puede, sencillamente, plantear en los siguientes términos: si llamamos y_1, y_2 e y_3 a los *precios* del hierro, el trigo y el oro respectivamente, y g a la tasa de ganancia, la lógica de la competencia entre capitalistas exige que el precio de lo producido por el sector del hierro ($100\ y_1$) sea igual al precio de las mercancías que se adelantaron como inversión ($70\ y_1+20\ y_2$) más la ganancia media que corresponda en esa sociedad a dicha inversión, o sea, más el resultado de multiplicar la inversión total por la *tasa de ganancia* de esa sociedad [$g\ (70\ y_1+20\ y_2)$]. Del mismo modo, se alcanzará un precio de equilibrio en el sector del trigo cuando su producción tenga un precio ($100\ y_2$) igual a su coste de producción ($20\ y_1+70\ y_2$), más la ganancia que corresponda a una inversión tal, es decir, más el costo de producción multiplicado por

la tasa de ganancia. Por último, no habrá ni fugas de capitales ni nuevas inversiones deseosas de abandonar sus respectivos sectores para dedicarse mejor a la extracción de oro siempre que el precio de sus 200 gramos (200 y_3) se ajuste a su costo de producción más la ganancia media.

Por lo tanto, una sociedad determinada cuyas condiciones técnicas de producción quedasen reflejadas en la tabla 4, establecería unos precios de equilibrio de acuerdo con las siguientes ecuaciones:

$$100\,y_1 = (1+g)(70\,y_1 + 20\,y_2)$$
$$100\,y_2 = (1+g)(20\,y_1 + 70\,y_2)$$
$$200\,y_3 = (1+g)(10\,y_1 + 10\,y_2)$$

Se trata de un sistema de ecuaciones muy similar al analizado en el capítulo anterior, pero, ciertamente, borrando la diferencia tajante que allí se hizo entre trabajar e invertir. El asunto que se plantea aquí no se puede responder buscando la proporción que hay entre el capital variable y el excedente generado por el sistema, sino tratando de averiguar qué proporción se establece entre el excedente *y la inversión total*. Lo que impone la lógica de la competencia capitalista es, precisamente, que no haya ninguna diferencia entre la retribución que corresponde por el funcionamiento de las máquinas y la que corresponde por el trabajo de los obreros. La diferencia entre una cosa y la otra podrá ser relevante para la investigación científica (o quizá para los obreros). Pero desde el punto de vista del estricto cálculo de la competencia capitalista, el funcionamiento de las máquinas y el trabajo de los obreros es exactamente lo mismo: inversión de capital. Y, por lo tanto, no puede haber ninguna diferencia en el modo como participan en la distribución del excedente. Puede resultar quizá curioso que el elemento que «funciona» y el elemento que «trabaja» participen del mismo modo en la asignación de los resultados del sistema productivo. Y, desde luego, ninguna investigación desinteresada podrá pasar sin más por alto esta «curiosidad». Pero, si la pregunta en concreto se refiere a la lógica que rige la competencia capitalista, el hecho cierto es que el excedente no pertenece ni a los obreros que trabajan ni, por supuesto, a las máquinas que funcionan, sino a quienes hayan realizado la inversión necesaria para tener a su disposición tanto lo uno como lo otro y, por lo tanto, la lógica de la competencia no podrá tener en cuenta más que la magnitud de la inversión en general.

Pues bien, ese nuevo sistema de tres ecuaciones se resuelve, con sentido económico, en una tasa de ganancia común de 1/9 y unos precios por unidad de 9,9 y 1 para el hierro, el trigo y el oro respectivamente (es decir, tanto un quintal de hierro como una tonelada de trigo costarían lo mismo que 9 gramos de oro). Por lo tanto, si tomamos una única mercancía, por ejemplo el oro, para *expresar* el precio de las demás (es decir, si expresamos el precio de todas las mercancías, consumidas y producidas, por medio de la cantidad de oro que costarían o, lo que es lo mismo, si consideramos que en esa sociedad el oro podría funcionar como mercancía dineraria) obtenemos el resultado en la siguiente tabla de precios:

Tabla 7

	Capital constante (C)	Capital variable (V)	Producción (B)
Hierro (I)	630	180	900
Trigo (II)	180	630	900
Oro (III)	90	90	200

Lo que se pone en juego ante todo con los conceptos de valor y precio de producción son dos modos de interrogar al sistema: uno que formula preguntas en las que resulta crucial la diferencia entre invertir y trabajar, y otro que formula preguntas para las que esa diferencia es irrelevante.

Ciertamente, el modo de interrogar al sistema del que forman parte los conceptos de ganancia o precio de producción presenta un interés inequívoco pues, en definitiva, se trata de las preguntas que van a dar cuenta del fenómeno de la competencia entre capitalistas. Pero, desde luego, eso no significa que se trate de la única pregunta que quepa formular (y, quizá, ni siquiera la más interesante). En cualquier caso, lo fundamental es no perder la perspectiva de a qué preguntas trata de responder cada uno de los modos posibles de interrogar al sistema. Una vez se pone de manifiesto que, en la competencia capitalista, las mercancías no se intercambian de un modo proporcional a la cantidad de trabajo que cristalizan, resulta de nuevo pertinente recordar el sentido de la pregunta por el valor. Para ello, no se debe perder de vista que el concepto de valor constituye

un elemento fundamental de ese modo de interrogar al sistema que centra su atención en la diferencia entre trabajar y funcionar. Y, en efecto, se trata de un enfoque necesario para responder a preguntas, en principio, tan diferentes como cuál es la tasa de explotación; cómo se intercambiarían las mercancías si lo hiciesen de un modo proporcional a la cantidad de trabajo que cristalizan; cómo se divide cada jornada laboral en tiempo de trabajo necesario y tiempo de sobretrabajo; cómo funcionaría el mercado en caso de que los productores directos fuesen los propietarios de las mercancías; cuánto podría aumentar la retribución de los salarios y disminuir la duración de la jornada en un sistema dado; en qué consistiría un mercado en el que el trabajo fuese, efectivamente, el fundamento de la propiedad; cuánto trabajo dedica la humanidad a lograr que esa rueda de ratón en la que está encerrada vaya cada vez más rápido; o en qué proporciones se intercambiarían las mercancías si, en vez de comprarse fuerza de trabajo, se pagase de verdad el trabajo (es decir, si quienes trabajaron pudieran reclamar la compensación correspondiente a través de la venta de los productos que hubieran fabricado).

> Se debe notar que algunas de las preguntas a las que es posible responder a través del sistema en valores remiten a una situación hipotética (por ejemplo, cuando se pregunta *cómo funcionaría el mercado si* cada uno fuera propietario de los productos de su trabajo). Para evitar malentendidos, debe quedar claro que esto no es un modo de representar idealmente una sociedad con socialismo de mercado ni nada por el estilo. Por el contrario, a lo que remite esa hipótesis es ante todo a un mercado basado exclusivamente en los principios por los que la propia sociedad moderna pretende estar constituida. En efecto, para analizar las leyes que rigen de un modo efectivo esta sociedad, resulta útil poder utilizar como patrón de medida *el modo como ella se representa a sí misma*, de tal forma que se pueda comparar su funcionamiento efectivo con los mitos centrales que la vertebran ideológicamente. Otro asunto distinto es que, en una sociedad socialista, si desde la instancia política se decidiese abrir un espacio (más amplio o más estrecho) para la actividad mercantil, cabría razonablemente esperar que funcionase en él una lógica parecida a la que es posible analizar a través del sistema en valores.

En cualquier caso, resulta evidente que las preguntas que centran su enfoque en la diferencia entre trabajar e invertir no son las únicas que cabe plantearle al sistema. En efecto, para sacar a la luz las leyes que rigen la sociedad moderna es también imprescindible recurrir a esas preguntas que se formulan con los conceptos de ganancia o precio de producción: por ejemplo, qué lógica rige la competencia entre capitalistas individuales o cuál es el máximo ritmo posible de crecimiento del sistema en su conjunto. Quizá estas preguntas no interesen gran cosa desde un punto de vista humano. Desde este punto de vista, quizá resulte más interesante saber cuánto podría aumentar la retribución por el trabajo o cuánto podría reducirse la jornada laboral. En efecto, puede que, a partir de consideraciones humanas, saber cuánto tiempo dedica la población a trabajar gratis para el crecimiento acelerado del sistema resulte más interesante que saber cómo se distribuye ese potencial de crecimiento entre los distintos inversores particulares. Sin embargo, dado que se trata de sacar a la luz, precisamente, las leyes de la producción capitalista (esa lógica de la producción por la producción en la que se impone como una ley implacable el crecimiento a la máxima tasa posible), es imprescindible recurrir a las herramientas que nos permitan analizar, por ejemplo, la asignación entre capitalistas particulares (pregunta que podemos hacer recurriendo al concepto de precio de producción) o la velocidad máxima de crecimiento del sistema en su conjunto (respuesta que se puede obtener a través de la tasa de ganancia).

Las preguntas que se formulan desde el interior de la propia lógica del capital resultan, ciertamente, imprescindibles para sacar a la luz las leyes que la rigen. Además, se trata de cuestiones que conciernen también a la humanidad en su conjunto, al menos en la medida en que se halle atrapada en esa rueda de ratón. Ahora bien, ¿cabe decir que, dado que vivimos en una sociedad capitalista, las únicas preguntas científicamente relevantes son las que se plantean desde el punto de vista del capital? Puede ocurrir que también esas cuestiones relevantes «solo» desde un punto de vista humano resulten irrenunciables para el investigador social: aunque la lógica del sistema se caracterice, precisamente, por no atender en absoluto

a esas consideraciones, es evidente que se trata de preguntas cruciales para sacar a la luz las relaciones sociales que rigen en una sociedad dada y, por lo tanto, no pueden ser ignoradas por la investigación científica.

10.3. El paso de los valores mercantiles a los precios de producción

El 26 de junio de 1867, teniendo ya en sus manos gran parte del Libro I de *El capital,* Engels escribe a Marx una famosa carta[8] en la que, notablemente desconcertado, le pregunta cómo es posible que no haya tenido en cuenta algo que, con absoluta certeza, sería presentado de inmediato como una objeción: en la contabilidad capitalista, el trabajo no computa más que como «inversión de capital» (exactamente igual que el desgaste de maquinaria o el gasto en materias primas) y eso tiene como efecto que la competencia dé lugar a unos *precios* que no parecen responder (al menos de un modo inmediato) a la cantidad de trabajo cristalizada en las mercancías, es decir, unos precios que no parecen coincidir con los *valores* determinados por la teoría laboral con la que comienza *El capital.*

Marx no deja en ningún momento de percibir con total claridad la *distancia* que separa a los conceptos de *valor* y *precio de producción*. Y es precisamente en esa distancia en la que se basa la inquietud de Engels: con toda certeza se va a presentar la objeción de que la competencia capitalista impone el *precio de producción* como punto de equilibrio. Así pues, resulta ineludible dar cuenta de en qué medida es necesario partir del concepto de *valor* para alcanzar, como resultado de una larga deducción, un concepto tan distinto de este.

Sin embargo, la contundencia de la respuesta de Marx a las inquietudes planteadas por Engels parece dejar claro que no hay de qué preocuparse. Marx parece tener, sin duda, la respuesta definitiva, pero la naturaleza misma del método dialéctico impide que nos sea proporcionada hasta el final:

8 Engels a Marx, 26 de junio de 1867. MEW, 31, pp. 312-313.

> Si quisiera *al mismo tiempo cortar por lo sano* las críticas de este género, daría al traste con todo el método de desarrollo dialéctico. Por el contrario, este método tiene la cualidad de que *tiende* constantemente *trampas* a esos individuos y provoca intempestivas manifestaciones de su borriquería[9].

Como en otras ocasiones, esta contundencia y esta declaración de principios dialéctica parecen tranquilizar completamente a Engels: Marx ya sabe que los «economistas vulgares» van a lanzar las objeciones de las que le está advirtiendo y no solo tiene preparada la respuesta, sino que, además, les está tendiendo una ingeniosa trampa que va a poner de manifiesto su ignorancia. Adelante con el plan: que Marx publique tal cual el Libro I, que ese coro de economistas borricos ataquen por el flanco previsto y, cuando hayan alborotado ya lo suficiente, Marx les dará la bofetada dialéctica que tiene preparada en los manuscritos del Libro III.

El plan parecía perfecto para dejar definitivamente en ridículo a esos «filisteos» y, desde luego, al menos la primera parte pareció funcionar a la perfección: en el instante en que se publicó el Libro I arreciaron las críticas en la dirección prevista tanto por Engels como, con mucha mayor nitidez y precisión, por el propio Marx.

Sin embargo, el golpe dialéctico definitivo se hacía esperar. Pasaban los años y Marx seguía sin publicar el Libro II de *El capital* y sin perspectivas de dar por terminado el Libro III, hasta que en 1883, 16 años después de la publicación del Libro I, Marx murió sin haber concluido la segunda parte del plan y dejando a Engels una gigantesca montaña de manuscritos garabateados y de borradores preliminares con los que terminar de urdir la trampa.

De inmediato Engels se puso a la tarea. En apenas dos años, dejó el Libro II listo para la publicación y, ante la intensificación de las críticas, decidió utilizar el Prólogo para anunciar la próxima aparición del tan ansiado Libro III y para lanzar a los críticos el reto de que intentasen demostrar (como se vería en breve que había hecho Marx):

9 Marx a Engels, 27 de junio de 1867. MEW, 31, p. 312.

> cómo, no solo sin violación de la ley del valor, sino, por el contrario, sobre la base de la misma, puede y debe formarse una tasa media igual de la ganancia[10].

Sin embargo, el Libro III de nuevo se hizo esperar. Pasaban los años y Engels no terminaba de dar a los manuscritos una forma apta para la publicación. Finalmente, en 1894 (poco antes de su muerte), decidió sacarlos a la luz. En el Prólogo, tras hacer un repaso de los distintos intentos de asumir el reto que había lanzado 11 años antes, celebra que, por fin, se vaya a conocer la solución de Marx. Pero el resultado es menos espectacular de lo que esperaba el propio Engels. En efecto, Marx, aunque consciente desde el principio de la distancia que separa a los conceptos de valor y precio de producción, vacila sin embargo enormemente cuando tiene que explicar qué se juega con el paso de un concepto al otro.

> En cualquier caso, lo que es evidente es que la aparición del Libro III en 1894 no consigue en absoluto zanjar la cuestión (en la que, como hemos visto, el propio Engels considera necesario volver a intervenir). Por el contrario, los críticos creen ver plenamente confirmadas sus sospechas de que, simple y llanamente, el Libro III invalida lo expuesto por Marx en el Libro I y, en consecuencia, consideran ampliamente justificados los reproches de inconsistencia, incoherencia o vulgar contradicción. En efecto, ya en 1896, Eugen von Böhm-Bawerk escribe su célebre «*Zum Abschluß des Marxschen Systems*», que ha sido considerado desde entonces por los críticos de Marx como una refutación definitiva de *El capital.* La respuesta, digamos, «más autorizada» desde las filas del marxismo la dio en 1904 R. Hilferding en su artículo «*Böhm-Bawerks Marx-Kritik*», pero, de todas formas, se desencadenó dentro de la tradición marxista una extensa e intensa polémica en torno a este asunto que perdura en la actualidad. A nuestro entender, las indicaciones más certeras en toda esta polémica (y en las que nos basamos en cierta medida nosotros aquí) las apuntó ya, al menos en sus líneas fundamentales, Paul M. Sweezy en 1942, en su célebre *The Theory of Capitalist Development: Principles of Marxian Political Economy.*

10 MEW, 24, p. 26.

Puede encontrarse una buena historia de este problema en Gilles Dostaler, «*Valeur et Prix. Histoire d'un débat*», Presses Universitaires de Grenoble, 1978. Para hacerse cargo de los desarrollos más actuales de esta polémica resulta siempre del máximo interés recurrir a los trabajos de Diego Guerrero, ya sea al breve recorrido por la historia de la controversia que realiza en su *Historia del pensamiento económico heterodoxo* (pp. 93-105), ya sea recurriendo a otros artículos suyos como, por ejemplo, «Valor-trabajo: de la teoría al análisis empírico» (http://pc1406.cps.ucm.es/). No es nuestra intención aquí, en absoluto, analizar la historia de esta controversia que se ha desarrollado intensa y extensamente *en el terreno de la economía.* No queremos, sin embargo, dejar de señalar que las propuestas que se han lanzado desde este terreno como intervenciones en la polémica dependen, de un modo u otro, de diversas interpretaciones respecto a cuestiones estrictamente filosóficas tales como, por ejemplo, cómo se debe pensar la relación entre *construcción teórica* y *desarrollo histórico* en *El capital.*

Para empezar, lo primero que llama la atención es que, en los manuscritos elaborados por Marx para la redacción de lo que sería el Libro III de *El capital,* aparecen dos apartados distintos ocupando el mismo lugar teórico. En efecto, los apartados 2 y 3 del segundo capítulo del manuscrito principal (capítulo titulado «La transformación de la ganancia en ganancia media»[11]) parecen proporcionar la misma pieza para la construcción del sistema, tal como se puede ya sospechar simplemente leyendo los títulos: el segundo apartado del capítulo II lleva por título «Formación de una tasa general de ganancia (ganancia media) y transformación de los valores mercantiles en precios de producción»[12], y el tercer apartado se titula «Competencia para la nivelación de la tasa general de ganancia. Precio de mercado y valor de mercado. Plusganancia»[13]. Ciertamente, ambos apartados parecen destinados a cumplir el mismo papel teórico, a saber: explicar que a la lógica de la competencia capitalista le corresponde formar necesariamente una tasa

11 MEGA, II, 4.2, p. 212.
12 MEGA, II, 4.2, p. 230.
13 MEGA, II, 4.2, p. 248.

de ganancia media o general entre todos los sectores (independientemente de sus composiciones orgánicas) y que, por lo tanto, el precio de equilibrio de las mercancías individuales en la competencia capitalista no corresponderá a los valores mercantiles, sino a los precios de producción. Este solapamiento se limitaría a ser redundante si el contenido de ambos capítulos fuese el mismo. Sin embargo, nos encontramos con que no es exactamente así.

A este respecto, lo primero que llama la atención es el muy distinto nivel de elaboración y acabado que encontramos en ambos apartados. Mientras el apartado 2 (más allá de las deficiencias técnicas que presenta y sobre las que se han vertido ríos de tinta) presenta una unidad sistemática notable en la vía de explicación, en el apartado 3 nos encontramos con un conjunto de distintas tentativas en las que parecen irse ensayando y abandonando diferentes vías de explicación posibles al asunto que nos ocupa (aparte del más que insatisfactorio estado de elaboración en que se encuentra toda la parte de este apartado destinada a comentar los efectos de las fluctuaciones de la oferta y la demanda en el mercado).

Por su lado, Engels, cuando tiene que encargarse de ordenar los manuscritos para darles un acabado apto para la publicación, reproduce prácticamente el contenido de ambos apartados limitándose a introducir correcciones y modificaciones menores. De este modo, nos encontramos con que la edición de Engels del Libro III, en su Sección segunda[14], reproduce este solapamiento, ahora entre el capítulo IX («Formación de una tasa general de ganancia [tasa media de ganancia] y transformación de los valores mercantiles en precios de producción»[15]) y el capítulo X («Nivelación de la tasa general de ganancia por la competencia. Precios de mercado y valores de mercado. Plusganancia»[16]).

En cualquier caso, de lo que no cabe duda es de que la línea de explicación que sigue el segundo apartado del capítulo II del manuscrito de Marx (o el capítulo IX de la edición de Engels) es

14 MEGA, II, 15, pp. 144-209. La edición de Engels traslada como secciones lo que en el manuscrito principal aparece como capítulos.
15 MEGA, II, 15, pp. 155-173.
16 MEGA, II, 15, pp. 173-198.

homogénea y nítida. En este apartado, Marx adopta de un modo muy decidido la perspectiva del capital global, del capital tomado en su conjunto con independencia del sector particular de la industria en que fuera empleado. En efecto, cuando Marx tiene que explicar qué está en juego realmente en esta *transformación*, insiste una y otra vez en que debemos tener en cuenta que cada capitalista individual, o los capitalistas de cada esfera de la producción,

> no rescatan el plusvalor, y por ende la ganancia, producido en su propia esfera en un período dado, sino solo la cantidad de plusvalor, y por ende de ganancia (…), que corresponde a cada parte *alícuota* del capital global por distribución uniforme del *plusvalor global* o de la *ganancia global* producida en un lapso dado por el *capital global de la sociedad* en el conjunto de todas las esferas de la producción. (…) La *ganancia agregada* a este precio de costo (este otro componente del precio de la mercancía), no depende de la masa de ganancia producida por un capital determinado en una esfera determinada de la *producción* durante un tiempo dado, sino según la masa de ganancia que corresponde a *cada* capital *empleado*, como *parte* alícuota del capital social global empleado en la *producción global*, en promedio, durante un lapso dado.
>
> Por lo tanto, si un capitalista vende su mercancía a su *precio de producción*, retira dinero en proporción a la *magnitud del valor* de capital que ha consumido en la producción, y extrae ganancia en proporción al capital que ha *adelantado* en cuanto mera parte alícuota del capital global[17].

Como vemos, para explicar la ganancia, Marx nos remite al plusvalor *global* generado por el capital en su conjunto. Cada capitalista *individual* no tiene por qué «*rescatar*» el plusvalor que él mismo haya generado, sino que, de la masa *global de plusvalor* generada por *el capital en su conjunto*, cada capitalista «rescatará» la parte proporcional que le corresponda precisamente como *parte* (como una *parte cualquiera* y, por lo tanto, con los mismos «derechos» que cualquier otra) de ese capital global. De hecho, cuando tiene que buscar un símil con el que ilustrar esto, recurre, ni más

17 MEGA II, 4.2, pp. 234-235.

ni menos, a la idea de una sociedad por acciones: una vez producido el beneficio global, ocurre *como si* cada miembro *individual* de la *clase* capitalista, pudiese participar de esa ganancia en proporción a las «acciones» (o sea, al volumen de capital) que tuviese en esa especie de «sociedad» que componen los miembros de su *clase*:

> En este aspecto, en tanto se tome en consideración la ganancia, los diversos capitalistas se conducen como meros *share holders* (acciones [accionistas]) de una sociedad por acciones, en la que las participaciones en las ganancias se distribuyen equitativamente por cada 100, y que por ello solo se diferencian para los diversos capitalistas según la cantidad relativa del capital invertido por cada cual en la empresa global, según la diferencia respectiva de la magnitud de su participación en la empresa global, según el número de acciones que posea[18].

Ciertamente, Marx centra la atención en que el *plusvalor* no es algo capaz de explicar *directamente* la ganancia que corresponde a cada inversión individual (ni por lo tanto el *valor* es capaz de explicar *directamente* el precio de las mercancías individuales en la competencia capitalista). Por el contrario, según insiste Marx una y otra vez, de lo que da cuenta el plusvalor es de la *ganancia total* que corresponde en una sociedad dada al *capital total.*

Pero esta perspectiva de *los totales* no puede nunca explicar nada *sobre el mercado* (donde, por definición, no se intercambian los *totales* sino las mercancías individuales). Estudiar un *mercado* parece exigir (por la propia definición de los términos) que no abandonemos en ningún momento *la pauta* de los intercambios individuales, pues, en efecto, la perspectiva de los términos globales implica introducir una *pauta enteramente extraña* a la idea de mercado. Los *totales* ni se intercambian ni se pueden intercambiar como mercancías y, por lo tanto, poco nos pueden ayudar a entender lo que ocurre en los mercados. En todo caso, lo que no se puede eludir es, de algún modo, intentar hacerse cargo de la enorme importancia que Marx asigna a esta perspectiva (incluso si para ello

18 *Ibid.*, p. 234.

hubiera que terminar diciendo que no es lo que ocurre en los mercados lo que Marx analiza desde el concepto de *valor*):

> Con un grado de explotación dado del trabajo, ahora la masa de plusvalor que se produce en una esfera particular de la producción es más importante para la ganancia media global del capital social, es decir, para la clase capitalista en general, que directamente para el capitalista dentro de cada ramo de la producción en particular. Solo lo es para este en la medida en que la cantidad de plusvalor producido en su ramo interviene como codeterminante en la regulación de la ganancia media[19].

La perspectiva del *valor* (y, por lo tanto, del plusvalor) no nos proporciona ya la pauta para dar cuenta *directamente* de lo que ocurre en la producción e intercambio de las mercancías individuales (pero, en realidad, eso de las «mercancías individuales» es más bien una redundancia: no hay en el mercado algo así como mercancías globales). Por el contrario, su función se localiza ahora en la capacidad que tenga para dar cuenta de la producción total y de la «ganancia media global del capital social», es decir, para dar cuenta de algo relevante en todo caso para la «clase capitalista en general», pero no para explicar (al menos no *directamente*) lo que ocurre *en los mercados* con los productos de *cada capitalista particular*, es decir, con las mercancías.

De hecho, esta perspectiva del valor es ignorada por los capitalistas individuales, que no esperan una ganancia proporcional a la *cantidad de trabajo* que puso en marcha su industria, sino proporcional *a la cantidad de capital que invirtieron* y, además, observan diariamente (en su cuenta de resultados) que es *efectivamente* esa la proporción en la que la venta de sus productos en el mercado les reporta ganancias. Sin embargo, una vez más, Marx considera esto (por mucho que sea verdad en la cuenta de resultados de todas las industrias y en el precio efectivo de todas las mercancías) el resultado de la «visión limitada» que corresponde no solo a los capitalistas, sino también a los economistas «burgueses»:

19 *Ibid.*, p. 244.

> El capitalista individual —o también la cuadrilla de los capitalistas en cada esfera particular de la producción—, cuya visión es limitada, cree con razón que su ganancia no solo proviene del trabajo que él o su ramo ocupan. Esto es totalmente correcto en lo que respecta a su ganancia media. Hasta dónde su ganancia está mediada a través de y relacionada con la explotación global del trabajo por parte del capital global, es decir, por todos sus *frères capitalistes* [hermanos capitalistas], es una conexión que constituye un completo enigma (misterio) para él, tanto más por cuanto hasta los teóricos burgueses, los economistas políticos, no lo han resuelto hasta el momento[20].

Desde luego, Marx sigue localizando la clave de su construcción teórica en los conceptos de valor y plusvalor, aunque no sean estos los que permitan dar cuenta (al menos directamente) de los movimientos de hecho que realizan las mercancías individuales, y sigue localizando en ellos la clave, *precisamente*, según insiste, *por su papel en algún sentido determinante en la cuestión de los totales* (por mucho que esa cuestión implique una *pauta extraña* respecto a la idea de mercado).

En todo caso, nos encontramos aquí, en el apartado 2 del capítulo II del manuscrito principal[21], con una única línea de explicación homogénea y nítida —sin perjuicio de los problemas que pueda entrañar e incluso de las deficiencias que pueda presentar (como se verá más adelante)—.

Sin embargo, no ocurre así en el apartado 3 del mismo capítulo del manuscrito de Marx[22] (apartado que, como señalamos más arriba, parece destinado a desempeñar exactamente el mismo papel teórico en la construcción del Libro III). Entre las distintas tentativas que parecen reunirse en este apartado, algunas, ciertamente, apuntan en la misma dirección establecida en el mucho más sistemático apartado 2, es decir: estableciendo que la función teórica

---

20 MEGA II, 4.2, p. 246.

21 Correspondiente, como hemos dicho, al capítulo IX de la Sección 2.ª de la edición de Engels.

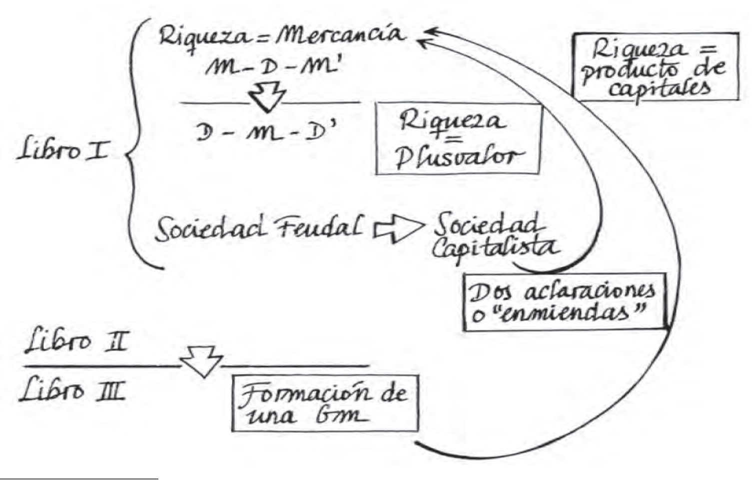
22 Capítulo X de la Sección 2.ª en la edición de Engels.

del *valor* y el *plusvalor* hay que localizarla fundamentalmente *respecto a los totales* (aunque ello implique seguir una *pauta* enteramente extraña a la idea de mercado) y que con los conceptos de *precio* y *ganancia* lo que se hace es retomar la pauta de los *intercambios individuales* (que debió ser abandonada en algún momento) pero ahora *solo entre capitalistas*.

> La suma de las ganancias en las diferentes esferas de la producción = a la suma del plusvalor, y la suma de los precios de producción del producto social global = a la suma de sus valores (…) A masas de capital de igual magnitud, comoquiera que estén compuestas, correspondan partes de igual magnitud (partes alícuotas) de la totalidad del plusvalor generado por el capital social global[23].

A este respecto, introduce un apunte que puede incluso leerse como una especie de curiosa enmienda a la primera frase de *El capital*:

> Toda la dificultad se produce por el hecho de que las *mercancías* no simplemente se intercambian como *mercancías*, sino como *producto de capitales*, que exigen una participación en la totalidad del plusvalor, una participación proporcional a la magnitud de los capitales, o igual en caso de tratarse de capitales de igual magnitud[24].



23 MEGA II, 4.2, p. 249.
24 *Ibid*., p. 251.

Ahora bien, en absoluto aclara aquí en qué sentido esta «puntualización» a la frase con la que inaugura su obra afecta a todo lo expuesto en aquel comienzo del Libro I. Marx comienza *El capital* afirmando que «la riqueza de las sociedades en las que domina el modo de producción capitalista se presenta como una «inmensa acumulación de mercancías», y la mercancía individual como su forma elemental»[25]. Ahora nos dice que la riqueza no aparece simplemente como mercancía, sino como «producto del capital» (lo cual, al parecer, implica una notable diferencia). Resulta, pues, bastante desconcertante que Marx introduzca de repente modificaciones a esa afirmación con la que comienza su obra (y no una modificación cualquiera, sino una modificación en la que, según nos dice, se condensa «toda la dificultad») sin dar cuenta exacta y pormenorizada de en qué sentido queda modificado (o *transformado*) todo lo que dedujo o pareció deducir a partir de ella.

Pero el caso es que, en efecto, no nos proporciona en ningún momento esa explicación pormenorizada. Lejos de aclararnos en qué relación exacta se encuentran las «meras mercancías» con el «producto de capitales» (y, por lo tanto, lo expuesto al comienzo del Libro I con lo que hace falta plantear ahora a la altura del Libro III), es decir, lejos de aclararnos con precisión en qué consiste esa *transformación* por la que se pasa de la teoría del valor al concepto de «precio de producción», Marx introduce el siguiente comentario:

> El *punctum saliens* resaltará más así: supongamos a los propios trabajadores en posesión de sus respectivos medios de producción intercambiar entre sí sus mercancías. Estas mercancías no serían, entonces, productos del capital[26].

A partir de ese *supuesto*, introduce un ejemplo en el que las mercancías individuales sí se intercambiarían a su valor[27]. Lo que no explica es, sin embargo, *qué tiene que ver con el capitalismo* esa situación hipotética en la que «los propios trabajadores estuviesen

25 MEGA, II, 6, p. 69.
26 MEGA II, 4.2, p. 251.
27 *Idem.*

en posesión de sus respectivos medios de producción y que intercambiasen entre sí sus mercancías». En efecto, parece claro que, sobre la base de esos supuestos, cabe esperar que la ley del valor rija sobre los intercambios individuales, *pero esos supuestos implican algo radicalmente incompatible con el capitalismo* (que se basa, precisamente, en la *separación* de los trabajadores de sus medios de producción y, por lo tanto, en la incapacidad de la población para producir mercancías que intercambiar entre sí). Lo que queda aquí sin explicar es, pues, lo fundamental: por qué y en qué sentido el *punctum saliens* desde el que pensar el capitalismo hay que buscarlo en unos conceptos de trabajo y de propiedad que no solo no son los del capitalismo, sino que, de hecho, son unos conceptos de trabajo y propiedad radicalmente incompatibles con el modo capitalista de producción (pues, en efecto, no puede haber capitalismo si no se ha aniquilado ya la propiedad que se funda en el trabajo propio, es decir, si no se ha expropiado a los trabajadores de sus medios de producción).

Ahora bien, el problema no se aclara en absoluto (antes al contrario) con la siguiente tentativa de explicación que nos encontramos también en este apartado 3:

> Es totalmente apropiado considerar —aun prescindiendo de la dominación de los precios por la ley del valor, esto es, de la dominación del movimiento de los precios por la ley del valor—, los valores de las mercancías no solo teóricamente, sino históricamente, como el *prius* de los precios de producción. Esto tiene vigencia para casos en los que los *medios de producción pertenecen al trabajador*, y este caso se da en el viejo y en el nuevo mundo con el campesino propietario y con el artesano[28].

En este párrafo, desde luego, aparecen varias indicaciones muy desconcertantes. Ciertamente, cuando afirma que el concepto de valor tiene un cierto carácter «anterior» o «previo» al concepto de precio de producción no solo *teórica,* sino también *históricamente*, se abren inmediatamente dos posibilidades: o bien esa anterioridad

28 *Ibid*., p. 252

histórica carece de importancia en la construcción teórica de Marx (que no asignaría un papel científicamente relevante más que a la anterioridad teórica, es decir, a la teoría del valor como *premisa* en algún sentido sobre la que construir todo el desarrollo teórico de *El capital*), o bien, si la *anterioridad histórica* de la ley del valor representa un papel *teóricamente* relevante, tenemos que admitir que nos encontramos ante una construcción teórica que funciona de un modo dialéctico. En efecto, si lo que *justificara* la ley del valor como punto de partida de *El capital* fuese que esa ley regía en el pasado (aunque ya no rija), nos encontraríamos ante una obra en la que se funden desarrollo teórico y despliegue histórico —en una evolución que habría empezado con la ley del valor, ley que habría regido hasta que, desplegadas todas sus potencialidades, se hubiera transformado en su contraria, *pero conservándose*—. A partir de aquí, dado que el camino teórico y el histórico se hallarían completamente fundidos, se entendería con facilidad el peculiar orden que presenta *El capital* en su desarrollo teórico.

Sin embargo, Marx está muy lejos de asumir realmente esa solución. En primer lugar, porque ni siquiera es cierto desde sus premisas que en ninguna sociedad anterior al capitalismo rigiese efectivamente la ley del valor. En efecto, inmediatamente después de aquella desconcertante afirmación, Marx establece varias condiciones que tienen que cumplirse «para que los precios a los cuales se intercambian las mercancías entre sí correspondan aproximadamente a sus valores», *la primera de las cuales es, precisamente,* que «el intercambio de las diversas mercancías deje de ser puramente casual»[29], es decir, que el intercambio de mercancías sea *generalizado*.

Ahora bien, es el propio Marx quien señala que la producción *generalizada* de mercancías es *efecto* del capitalismo, y no al contrario. Ciertamente, cuando Marx explica cómo es posible que, sobre la base de los intercambios mercantiles, se produzca una *apropiación capitalista,* sostiene que «este resultado pasa a ser inevitable en cuanto la fuerza de trabajo es vendida libremente como mercancía por el trabajador mismo. Pero también *solo a partir de ese momento se generaliza la producción mercantil (sn)* y se convierte en el modo típico de la producción; *solo a partir de ese momento (sn),*

29 MEGA, II, 4.2, p. 253.

cada vez más, todo producto se realiza para la venta y toda la riqueza pasa por la circulación»[30].

Cuando comentamos los capítulos en los que Marx explica a través de qué proceso histórico llega el obrero mismo a vender la fuerza de trabajo como mercancía, vimos que esto solo era posible si se había aniquilado previamente cierto modo de propiedad (la que se funda en el trabajo personal) que, desde luego, tiene todo que ver con el concepto de propiedad que se puso en juego en la Sección I. Sin embargo, vimos también que allí donde existe ese modo de propiedad (es decir, donde los productores directos tienen acceso a la tierra o son dueños de sus medios de producción), precisamente lo que no había era una producción generalizada de mercancías, sino producción para el consumo propio y, en todo caso, un mercado periférico en el que pudieran intercambiarse los excedentes (de tal modo que resultaba enteramente fortuita la cantidad de productos de cada tipo que fueran a aparecer en ese mercado).

En el texto que estamos comentando ahora, cuando Marx afirma que la ley del valor solo puede tener vigencia si «los medios de producción pertenecen al trabajador, y tal circunstancia se da, tanto en el mundo antiguo como en el moderno, en el caso del campesino propietario de la tierra que trabaja por sí mismo y en el del artesano», debemos tener en cuanta varias cosas: en primer lugar que, en efecto, la ley del valor solo podría regir los intercambios individuales si se diera esa condición, pero que no es cierto que, para Marx, esa sea *la única condición*: hace falta también que la producción de mercancías sea *generalizada,* y Marx demuestra que eso solo ocurre en el modo *ya propiamente capitalista de producción,* es decir, cuando aparece ya el obrero mismo vendiendo libremente su fuerza de trabajo como mercancía.

De este modo, Marx desautoriza explícitamente, *en los capítulos de los que tenemos una versión plenamente elaborada y autorizada por él mismo*, cualquier uso teóricamente relevante de la tentativa señalada en este texto. De hecho, Marx no desarrolla en ningún momento esa vía de explicación, que se reduce, pues, a un

30 MEGA, II, 7, p. 509.

breve apunte recogido por Engels en un capítulo muy poco sistemático en el que, para colmo, se amontonan indicaciones que apuntan en direcciones diversas sin demasiada unidad.

> De hecho, ese texto no constituye más que una anotación suelta escrita además con una sintaxis que Engels se ve en la necesidad de rehacer. En efecto, el texto que acabamos de citar queda del siguiente modo en la edición de Engels: «*Abgesehn von der Beherrschung der Preise und der Preisbewegung durch das Werthgesetz, ist es also durchaus sachgemäß, die Werthe der Waren nicht nur theoretisch, sondern historisch als das prius der Produktionspreise zu betrachten. Es gilt dies für Zustände, wo dem Arbeiter die Produktionsmittel gehören, und dieser Zustand findet sich, in der alten wie in der modernen Welt, beim selbstarbeitenden grundbesitzenden Bauer und beim Handwerker*». («Aun prescindiendo del hecho de que los precios y su movimiento son regidos por la ley del valor, es totalmente apropiado considerar los valores de las mercancías no solo teóricamente, sino también históricamente, como el *prius* de los precios de producción. Esto tiene vigencia para casos en los que los medios de producción pertenecen al trabajador, y tal circunstancia se da, tanto en el mundo antiguo como en el moderno, en el caso del campesino propietario de la tierra que trabaja por sí mismo y en el del artesano»[31]).

Sin embargo, Engels sí da una importancia decisiva a ese texto. Y, ciertamente, también es comprensible: se trata del único párrafo que encuentra en toda la montaña de manuscritos y borradores que, al menos, apunta en la dirección dialéctica que Marx le había anunciado 27 años antes. Desde 1867 Engels había estado confiado en que Marx preparaba una auténtica bomba dialéctica contra sus críticos. No había nada que temer. Engels tenía derecho a recibir con júbilo cualquier ataque en la dirección prevista: estaban cayendo en la trampa, no estaban más que poniendo de manifiesto su «borriquería», se estaban colocando justo donde Marx quería para destruirlos con su implacable artillería dialéctica. Sin embargo, cuando Engels tiene que organizar las piezas de la respuesta se encuentra, para su sorpresa, con que por más que busque en la montaña

31 MEGA, II, 15, p. 177.

de manuscritos no hay ni rastro de dialéctica por ningún sitio. Lo único que encuentra es una anotación suelta en la que se alude al valor como un cierto *prius histórico* respecto al concepto de precio de producción (lo cual podría dar pie a una lectura de *El capital* en la que se fundieran el desarrollo teórico y el despliegue histórico). Y, además, resulta que la única frase en la dirección esperada, se trata de un garabato escrito con una sintaxis imposible que Engels se ve en la necesidad de rehacer y, para colmo, dentro de un apartado en evidente estado de borrador.

En cualquier caso, cuando Engels tiene que intervenir de nuevo en la polémica sobre si hay algún modo de hacer compatible la teoría del valor que Marx expone en el Libro I con la teoría de los precios de producción que desarrolla en el Libro III (o si, por el contrario, hay que decir que Marx se contradice a sí mismo e invalida su propio punto de partida), interviene citando ese texto y añadiendo que

> si Marx hubiese alcanzado a reelaborar el tercer tomo, no cabe duda de que hubiese desarrollado considerablemente más este pasaje. Tal como está, solo ofrece un contorno esbozado de lo que hay que decir acerca del punto en cuestión[32].

En un intento de suplir esta «carencia», Engels nos aporta indicaciones como la siguiente:

> La ley marxiana del valor tiene vigencia económica general por un lapso que se extiende desde el comienzo del intercambio que transforma los productos en mercancías hasta el siglo XV de nuestra era. Ahora bien: el intercambio de mercancías data de una época situada antes de cualquier historia escrita, que en Egipto nos remonta por lo menos a tres mil quinientos o acaso cinco mil años, y en Babilonia a cuatro mil, y quizá seis mil años antes de nuestra era; por lo tanto, la ley del valor estuvo en vigencia durante un período de cinco a siete milenios[33].

32 MEGA, II, 14 (F. Engels, *Erster Nachtrag zu Buch 3 des «Kapitals»*), p. 330.
33 *Idem.*

No hace falta insistir en que por muchos milenios en que hubiese comercio *antes* del capitalismo, poco interés presenta lo que allí ocurriera para sacar a la luz las leyes propias *del* modo de producción capitalista, a menos que se asuma una vía de interpretación enteramente ajena a lo que realmente se pone en juego en *El capital* (e incluso explícitamente desautorizada por el propio Marx).

> Sin embargo, dada la autoridad de Engels, esta línea de pensamiento pasa a ocupar un lugar central en el interior de la tradición marxista, siendo sostenida, en mayor o menor medida (y siempre con matices muy importantes), por autores como Lenin, Kautsky, Hilferding, Dobb, Conrad Schmidt y R.L. Meek. Esta misma línea se mantiene de un modo intenso, al menos en el terreno de la economía, entre los análisis más recientes. En efecto, la relativamente reciente propuesta de solución al problema técnico conocida como TSS (*Temporal Single Sistem*) hay que inscribirla también en esa misma tradición, pues, en definitiva, su intervención en la polémica consiste en la defensa de la *unidad sistemática* de valores y precios (denunciando lo que no sería más que una falsa dicotomía entre unos y otros) apelando al *sentido temporal* que los conectaría, unificaría y convertiría en parte del *mismo sistema* (sobre la base, simplemente, de no eludir la presunta perspectiva historicista y dinámica que caracterizaría a Marx). Bien es verdad que, en muy poco tiempo, se han reducido muy notablemente las enormes expectativas despertadas en su momento por esta nueva propuesta de solución al problema. Sin embargo, la extraordinaria acogida que, al menos en un primer momento, tuvo esta interpretación es, sin duda, una muestra del enorme predicamento de esta perspectiva inaugurada, a nuestro entender, no por Marx sino por Engels.

Ciertamente, cuando Marx se pone efectivamente a tratar el problema de un modo riguroso (que no es en su correspondencia privada, sino en los manuscritos que elabora del tomo tercero de *El capital*) no es esa vía la que desarrolla. Por mucho que buscara, Engels no pudo encontrar en esa dirección, entre los manuscritos de Marx, ni una sola línea más de las que efectivamente incorpora a su edición del Libro III, y, como hemos visto, las líneas en esa dirección no solo son muy escasas, sino que, además, no forman

parte de ningún desarrollo sistemático. Por el contrario, el único texto que apunta en esa dirección lo encontramos aislado en un apartado que consiste más bien en una compilación de diferentes anotaciones y tentativas. Además, como hemos visto, ese apartado se halla simplemente yuxtapuesto a otro que desempeña exactamente el mismo papel teórico, pero en el que sí encontramos, sin embargo, una elaboración sistemática (más allá de las deficiencias que pueda presentar) de cómo cree Marx que hay que pensar la relación que se establece entre su teoría del valor y el concepto de precio de producción (apartado este en el que, en efecto, no hay rastro de la vía que le hubiera gustado ver desarrollada a Engels y, probablemente, incluso al propio Marx).

Tampoco cabe apelar para explicar la ausencia de ese recurso en el manuscrito del Libro III a la insuficiente elaboración del mismo (como parece sugerir Engels), pues en 1867, cuando publica el Libro I, había redactado ya los manuscritos del Libro III. Bien es cierto que debía reconocer en estos escritos insuficiencias decisivas, pues en absoluto cree tener una versión definitiva y lista para su publicación. Sin embargo, de lo que no cabe duda es de que el manuscrito principal de lo que sería el Libro III lo redacta fundamentalmente en 1864 y 1865 y de que, cuando se ocupa del asunto en el terreno del trabajo científico, jamás desarrolla, ni en esa versión *ni en los 18 años posteriores hasta su muerte*, la vía de explicación que Engels le reclama.

10.4. El carácter irrenunciable de la teoría laboral del valor

Hay todavía pendientes algunas cuestiones sobre el sentido general del *orden* que sigue Marx en *El capital,* especialmente sobre el sentido de su apuesta incondicional por la teoría del valor como punto de partida. Por otro lado, acabamos de rechazar la solución que propone Engels (y, a partir de él, toda la corriente principal de la tradición marxista) a esta pregunta por el sentido del orden de *El capital.* Así pues, una vez descartada esta propuesta, tenemos que atender al problema respecto al que la tentativa de Engels representaba al

menos una solución, a saber: el problema de cómo hacer compatible la teoría del valor, por un lado, y el concepto de precio de producción, por otro, y cómo explicar que ambos formen parte del desarrollo teórico unitario, sistemático y coherente en que efectivamente consiste *El capital.*

Así pues, debemos retomar las siguientes preguntas: ¿qué sentido tiene la teoría del valor si resulta que, en la competencia capitalista, las mercancías no se intercambian a sus valores sino a sus precios de producción? ¿Qué interés científico tiene esta teoría? ¿No se convierte más en un engorro que en una herramienta útil para el análisis? ¿Acaso es siquiera compatible la teoría laboral del valor con el concepto de precio de producción? ¿Puede tener algún interés teórico aquella para comprender lo que se pone en juego en esa competencia propiamente capitalista?

Ahora bien, ante estas preguntas, como ya hemos indicado, no podemos perder de vista en ningún momento que Marx considera la teoría del valor una pieza imprescindible de su construcción teórica. Resulta sencillamente imposible pensar a Marx intentando prescindir de la teoría laboral del valor. Como vimos al principio de esta segunda parte, para Marx la teoría del valor no es solo una pieza muy importante de su investigación, sino, sobre todo, el elemento mismo que establece el corte entre lo que forma parte de la disciplina científica de la que se ocupa y lo que no. Tampoco cabe pensar que Marx asume tal teoría (tan alejada al parecer de los *hechos* o, al menos, de «la superficie de los fenómenos») porque ignorase que, en la competencia capitalista, es el precio de producción (y no el valor) el punto de equilibrio en torno al cual oscilan los precios. En efecto, Marx elabora los manuscritos del Libro III antes de la publicación del Libro I y, desde luego, es perfectamente consciente de la *desviación* respecto al valor que cabe esperar en los precios de equilibrio de la competencia capitalista.

> En los manuscritos que elabora entre 1863 y 1867 está ya plenamente desarrollado (en el segundo apartado del segundo capítulo del manuscrito principal, MEGA, II, 4.2, pp. 230-248) el asunto de la formación de una tasa general de ganancia y la transformación de los valores en precios de producción. Además, incluso con

anterioridad a su tratamiento en el manuscrito del Libro III, en una larga carta sobre la renta de la tierra que le escribe a Engels el 2 de agosto de 1862 explica ya por qué «la competencia *no* reduce las mercancías a su *valor,* sino a *precios de costo* que son superiores, inferiores o iguales a sus valores, según la composición orgánica de los capitales»[34].

De hecho, ya dijimos que esto no es ni siquiera un descubrimiento de Marx: el propio Ricardo es consciente de la discrepancia entre los valores y los precios de equilibrio (llegando incluso a hacer una estimación de tal discrepancia, que fija, de un modo por cierto bastante arbitrario, en torno al 7%)[35]. Resulta pues que Marx, con pleno conocimiento de que el *valor* no nos proporciona la pauta de los *intercambios individuales de mercancías*, decide de todas formas convertir la teoría laboral del valor en piedra angular de toda su construcción teórica y no solo, evidentemente, del Libro I. En efecto, en el capítulo en el que explica ya cómo las leyes de la producción capitalista exigen que se *nivele la tasa de ganancia* (con independencia de la diferente composición orgánica que cabe localizar en los distintos sectores de la producción), Marx insiste en que si se llegase a establecer que el valor en general tiene una fuente distinta del trabajo, «se suprimiría todo fundamento racional de la economía política»[36].

Ciertamente, en el apartado I del segundo capítulo del manuscrito principal («Diferente composición de los capitales en diversos ramos de la producción, y consiguiente diferencia entre las tasas de ganancia»[37]) —destinado a mostrar que, según lo expuesto hasta ese momento, las empresas con distinta composición orgánica deben arrojar tasas de ganancia diferentes—, se afirma ya que «la diferencia entre las *tasas medias de ganancia* para los diversos ramos de la industria *no existe* ni podría existir sin abolir todo el sistema de la producción burguesa» y que, por lo tanto, pudiera parecer «que la *teoría*

34 MEW, 30, p. 265.
35 Ricardo, *On the Principles of Political Economy and Taxation,* WCDR, vol. 1, p. 36.
36 MEGA, II, 4.2, p. 222.
37 *Ibid.*, pp. 212-230.

> *del valor* resulta irreconciliable, en este caso, con el *movimiento real* (incompatible con los fenómenos reales de la producción)», pero, tal como vimos con cierto desconcierto en el apartado 1.3.5., a Marx le resulta evidente que esto es tanto como decir que «debe renunciarse en general a comprender estos últimos [fenómenos]»[38].

De hecho, una vez metido ya de lleno en el problema de cómo derivar los precios de producción de los valores, Marx sostiene que «sin ese desarrollo [basado en el valor], la tasa general de ganancia (y, por ende, también el precio de producción de la mercancía) es una idea carente de sentido y de concepto»[39].

El plusvalor y la ganancia no son en absoluto lo mismo. Ahora bien, Marx considera evidente que, si no se realiza un rodeo por el primero, resulta sencillamente imposible clarificar el concepto de ganancia. Como ya vimos, la teoría del valor constituye para Marx la pieza clave para cerrar el *sistema teórico* y definir, de este modo, qué forma parte de la disciplina y qué no. De hecho, fue precisamente en este punto donde localizamos la raíz galileana del método de Marx: en su apuesta por la teoría como condición previa a que puedan siquiera darse objetos para la observación, es decir, como condición imprescindible para saber qué es exactamente lo que tiene que observar cada disciplina particular. En efecto, como vimos, eso de *cerrar* un sistema teórico tiene que ver con la definición de un modo preciso de interrogar a las cosas para garantizar que responden exclusivamente a aquello sobre lo que se les ha preguntado y, por algún motivo, Marx considera que la teoría del valor proporciona precisamente el sistema fundamental de preguntas al que la economía política no puede de ningún modo renunciar.

Es, pues, fundamental que intentemos entender por qué Marx considera intolerable desde un punto de vista científico renunciar a la teoría del valor, hasta el punto de considerar que, sin ella, «desaparecería todo fundamento racional de la economía política». Ya hemos insistido en que, para Marx, es evidente que, renunciando a esta perspectiva, se renuncia simultáneamente

38 *Ibid.*, p. 230.
39 *Ibid.*, p. 234.

a comprender nada respecto a la ley fundamental que rige la sociedad moderna y se imponen como inamovibles las más absurdas mistificaciones respecto a la relación del capital. Ciertamente, no le sorprende que los propagandistas de la peor especie muestren un especial empeño en sepultar la teoría laboral del valor. En efecto, lo que para Marx define a estos «economistas vulgares» es un completo desinterés por la verdad, conjugado con un enorme interés por mantener la mayor oscuridad respecto a las relaciones sociales y económicas en que consiste el capitalismo. Respecto a ellos, dado que el objetivo es que todo quede lo más disimulado posible, Marx no tiene ninguna dificultad para comprender por qué renuncian a investigar algo del tipo «plusvalor» y «tasa de plusvalor» e intentan comenzar directamente por cosas del tipo «ganancia» y «tasa de ganancia». Sin embargo, lo que no estaría dispuesto a admitir bajo ningún concepto es que esta operación tenga la más mínima legitimidad científica si de lo que se trata es de pensar la ley fundamental que rige la sociedad moderna y las relaciones económicas que, como tal, le corresponden. ¿Por qué?

Empieza por ser evidente que la idea misma de ganancia resultaría absurda si el capital no se encontrase, al final de cada ciclo, con una cierta cantidad de producto excedente respecto a la inversión inicial, es decir, con que tiene para vender algo más de lo que tuvo que adelantar al principio o, lo que es lo mismo, algo más de lo que necesita para reponer en idéntica escala las condiciones iniciales de producción. Lo primero que tiene que ocurrir para que pueda darse algo así como ganancia capitalista es la existencia de un excedente por encima de la inversión inicial, lo cual sería imposible si la jornada de trabajo terminase cuando los trabajadores hubieran meramente reproducido las condiciones materiales de la producción *incluidos los bienes contenidos en sus salarios.* La idea misma de ganancia resulta sencillamente imposible si la jornada de trabajo no continuase más allá del tiempo que se emplea en producir lo que el obrero mismo consume. Es decir, el concepto mismo de ganancia resultaría imposible si la jornada laboral terminase al filo de ese límite estructural que marca la diferencia entre lo que Marx llama «tiempo de trabajo necesario» y «tiempo de sobretrabajo» (es decir, si la jornada laboral coincidiese con el «tiempo de trabajo necesario»).

Resulta claro, pues, que la clase capitalista no podrá repartirse bajo la forma de ganancia más de lo que haya sido producido en aquel tiempo que Marx denominó «tiempo de plustrabajo», es decir, el hierro, el trigo o el oro que restan una vez repuestos los medios materiales gastados en el proceso de producción y pagados los salarios de los trabajadores. Ese producto excedente puede considerarse, en efecto, la materialización de determinada cantidad de tiempo de trabajo social y, por lo tanto, plusvalor.

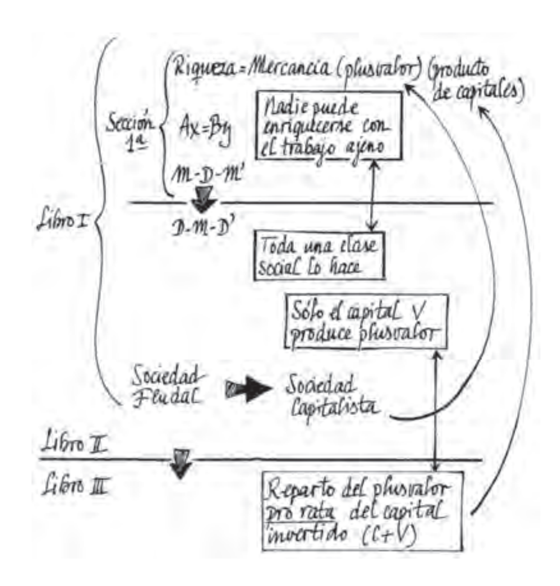
Ahora bien, *una vez se produce plusvalor*, es decir, una vez hay mercado de fuerza de trabajo y la jornada laboral se prolonga más allá del tiempo necesario para producir los bienes de consumo de la clase trabajadora y, por lo tanto, se produce un plusproducto (es decir, una vez el capitalista tiene para vender algo «por lo cual no ha pagado nada»), habrá ganancia y esta se distribuirá entre los distintos capitalistas *pro rata* del capital invertido. Es decir, *una vez se produce plusvalor*, si cada capitalista individual consiguiera vender las mercancías a su valor y, con ello, apropiarse del plusvalor directamente generado en la industria de la que es dueño, la tasa de ganancia sería mayor en aquellas industrias con una proporción mayor de capital variable respecto al constante (dado que, como ya hemos indicado, la tasa de explotación debe suponerse nivelada entre los distintos ramos de la producción). Por el contrario, los precios de equilibrio a los que intercambiarán de hecho las distintas mercancías han de ser tales que arrojen una ganancia igual para todos los capitales en función solo de su magnitud (e independientemente de si fueron invertidos en salarios o no).

Esto, desde luego, contribuye, según Marx, a ocultar a los agentes de la producción el verdadero origen de la ganancia. En efecto, esta aparece ahora como producto «natural» del dinero adelantado; como aquello que le es inherente a cualquier inversión; como algo que le corresponde por derecho propio al capital en función de su «fuerza productiva». Ahora bien, nadie duda de que es condición de posibilidad de la ganancia un determinado nivel de desarrollo de las fuerzas productivas —suficiente para que el trabajo no solo sea capaz de reproducir las condiciones iniciales de producción (tanto de reponer las condiciones materiales de partida como de permitir

la subsistencia de los productores), sino de generar además un excedente—. Sin embargo, Marx insiste en que su verdadero origen hay que buscarlo más bien en determinadas *relaciones de carácter social.* En efecto, el concepto de ganancia carecería siquiera de sentido si el resultado de la producción (el hierro, el trigo y el oro) correspondiera, una vez descontados los gastos en los que se hubiera incurrido a lo largo del proceso, a los productores (en cuyo caso, en un sistema de mercado, se repartiría el conjunto de la producción de un modo proporcional a la cantidad de trabajo que costase producir cada mercancía). Por el contrario, el concepto mismo de ganancia solo tiene sentido una vez se supone que hay mercado laboral y, por lo tanto, una vez el trabajador deja de ser el *propietario* legítimo de los resultados de su trabajo y pasa a ser un *gasto* más del proceso de producción, es decir, una vez ocurre que el conjunto de lo producido —descontando los gastos del proceso de producción (entre los que se incluye ahora a los productores mismos)— *corresponde al capital*.

El objetivo de Marx es aislar y analizar el sistema de relaciones económicas en que consiste el modo de producción capitalista. Siendo esto así, *la pregunta por el origen y el fundamento de la ganancia no puede de ningún modo reducirse a una cuestión puramente técnica o cuantitativa*. Ciertamente, no resultaría imposible calcular los precios y la tasa de ganancia partiendo directamente de las condiciones técnicas de producción (expresadas en términos físicos). Sin embargo, resulta indiscutible que, para Marx, poner de manifiesto el origen y fundamento de la ganancia requiere mucho más que encontrar algún mecanismo fiable mediante el que poderla *calcular*. En efecto, Marx considera irrenunciable como paso previo (anterior a cualquier consideración respecto a si la tasa de ganancia será esta o aquella) localizar y exponer el *origen y el fundamento social de que haya en general algo así como ganancia capitalista* en vez de no haberla. Es decir, lo fundamental en Marx, antes de calcular la tasa de ganancia que corresponde a una sociedad capitalista dada, es localizar la razón de índole social que subyace al hecho mismo de que exista ganancia o, lo que es lo mismo, localizar la *relación estructural fundamental* que ha de operar en una sociedad para que digamos de ella que es una sociedad capitalista. Es precisamente hacia este objetivo hacia el que se orienta toda la investigación basada en la teoría del valor.

Retomemos el esquema del índice de *El capital* en el que hemos ido señalando los lugares problemáticos fundamentales de los que es necesario hacerse cargo para comprender el *orden* que hay en juego en esta construcción teórica:



Ciertamente, *El capital* comienza con una teoría del valor que, sin duda, pretende entre otras cosas poder dar cuenta del precio de equilibrio de las mercancías. Sin embargo, esta no es ni mucho menos la principal tarea que desempeña dicha teoría en *El capital*. En un primer momento, Marx sigue más bien la pauta de los intercambios individuales. En realidad, no puede ser de otro modo cuando se trata de analizar esa sociedad en la que toda la riqueza aparece como *mercancía.* En efecto, en esa sociedad enteramente atravesada por el mercado, en esa sociedad que respira a través del mercado, solo cabe suponer que la *relación económica fundamental (puesto que es, sencillamente, en la que se supone implicada al conjunto de la población)* es la que enfrenta en la libre competencia a unos individuos con otros como propietarios de mercancías, y resulta evidente el papel que puede desempeñar la teoría del valor

sobre la base de estos supuestos: si pensamos unas coordenadas en las que cada individuo, propietario de los resultados de su trabajo, concurre al mercado para intercambiarlos libremente por productos de los otros, cabe esperar que la cantidad de trabajo nos indique el punto de equilibrio en torno al cual oscilarán los precios.

Sin embargo, ya en la Sección 2.ª, al hablar de la competencia propiamente capitalista, el regateo por el que se determina el precio *de todas las mercancías* (de los zapatos, de las camisas, de los filetes, etc.) *está muy lejos de implicar al conjunto de la población*.

Dada la «vinculación estructural» del grueso de la población al, digamos, «sector» de la fuerza de trabajo, es decir, una vez cortocircuitada estructuralmente la posibilidad de que el grueso de la población consiga llevar al mercado otra mercancía que no sea esa, la competencia por la que se determina el precio de *las cosas* ya no es el lugar donde hay que buscar la *relación económica fundamental*, pues de esa competencia *está sencillamente excluida la mayoría de la población.* Esa competencia no se establece ya entre *cualquier* individuo y *cualquier* otro, sino entre *cualquier capitalista* y cualquier otro.

Ciertamente, en cuanto esto se produce (es decir, en cuanto aparece la fuerza de trabajo como mercancía o, lo que es lo mismo, en cuanto aparece el grueso de la población separado de sus condiciones de existencia), la teoría del valor ya no consigue dar cuenta del precio de equilibrio de las distintas mercancías, pero, al mismo tiempo, ocurre que *ya no es ahí donde cabe localizar la relación económica fundamental*. Habrá, ciertamente, que dar cuenta en algún momento del modo como se determina el precio de las mercancías individuales (que ya no es la ley del valor), pero, en todo caso, sin perder de vista que esto es ya una cuestión más bien periférica, pues afecta solo a los mecanismos según los cuales *compiten unos capitalistas con otros.*

Conviene recordar que, como ya se comentó, en el mismo instante en que hacía su aparición teórica el concepto de «fuerza de trabajo» (y, por lo tanto, ocurría que *quienes trabajaban* en el proceso productivo no aparecían ya en la esfera de la circulación como propietarios de los *resultados de ese trabajo*), en ese mismo instante, decimos, se ponía de manifiesto que, en la sociedad moderna, no era primeramente el mercado el lugar donde resultaba posible

adquirir *el derecho de propiedad* sobre los productos del trabajo ajeno, quedando establecido a partir de ahí que *no era en la esfera de la circulación sino en la esfera de la producción* donde habría que localizar la *clave* de dicha sociedad (su relación económica fundamental) y, por lo tanto, había que abandonar también en ese mismo momento las *pautas* que, por principio, le corresponden a la primera esfera (a saber, la pauta de los *intercambios individuales entre sujetos jurídicamente determinados*) y sustituirlas por las *pautas* que cupiera localizar en la segunda esfera (en este caso, la pauta de la relación entre clases *económicamente determinadas*).

¿Dónde hay, pues, que buscar ahora, según Marx, la *relación económica fundamental de la sociedad moderna*? No ya en la competencia que enfrenta a unos *individuos* cualquiera con otros, sino en la competencia que enfrenta, *como clase*, a los vendedores de fuerza de trabajo, por un lado, con los capitalistas, por otro (pues el mercado capitalista exige ser pensado introduciendo *pautas muy extrañas* a la idea de intercambio mercantil, que parecería no responder más que a pautas estrictamente individuales). *Y es precisamente hacia el análisis de esta competencia hacia el que se orienta toda la investigación basada en la teoría del valor*.

Antes que nada, conviene resaltar una vez más que esa competencia se establece en términos *de clase* porque una parte de la población se encuentra *estructuralmente* vinculada al «sector» de la fuerza de trabajo, es decir, no puede, por una necesidad estructural, decidir presentarse en el mercado vendiendo algo distinto *por mucho que considerase que de ese modo le iría mejor* (o sea, que conseguiría establecer relaciones de cambio más ventajosas) —y, en paralelo, nos encontramos con que otra parte de la población tiene, por decirlo así, el «monopolio» de la compra de esa mercancía—.

Una vez aparece un grupo de gente vendiendo la misma mercancía (fuerza de trabajo), ocurre sencillamente lo que con cualquier otra: tienden a equilibrarse entre todos los vendedores las condiciones de venta (en el caso de la fuerza de trabajo, las condiciones de salario, duración de la jornada, intensidad, etc.). Que las condiciones laborales tiendan a equilibrarse significa que por una jornada similar (en duración e intensidad) se obtiene un salario

similar independientemente de en qué sector se emplee. Dicho al revés, cabe esperar que, a igual salario, se equilibren las condiciones de duración e intensidad de la jornada, pongamos ocho horas a una intensidad media.

Ahora bien, dado el nivel de desarrollo en una sociedad (o, más concretamente, dado el nivel de desarrollo *en los sectores que producen bienes de subsistencia para la clase obrera*) la cantidad de zapatos, camisas, filetes, etc. contenida en los salarios (en los salarios *de todos*, ya se dediquen a extraer diamantes o a cultivar trigo) cristaliza una determinada cantidad de tiempo de trabajo social. Es decir, hace falta la misma cantidad de trabajo social (de tiempo de zapatero, de sastre, de carnicero, etc.) para reproducir el salario de un agricultor que el de un camionero o un minero: pongamos cuatro horas (tiempo que esa sociedad dada necesita para producir los zapatos, las camisas y los filetes contenidos en un salario medio).

Lo que hay que señalar aquí es que, en el modo de producción capitalista, la relación económica fundamental hay que buscarla en el asunto de la venta de esa mercancía que es la fuerza de trabajo, *pues, en definitiva, aquí se juega cómo se reparte cada jornada en tiempo de trabajo necesario y tiempo de sobretrabajo,* es decir, aquí se juega qué parte de la jornada dedica cada obrero a reproducir los bienes contenidos en su salario y qué parte de la jornada se trabaja gratuitamente para el empleador o, más exactamente, *para el sistema mismo, del que el propio empleador en cierto sentido no es más que una herramienta*. Y es importante notar que «cada obrero» significa *cualquiera,* o sea, *con independencia del sector en el que esté empleado.* Ahora bien, esto es tanto como decir que lo que se juega en la venta de la fuerza de trabajo es la relación que se establece entre el *conjunto de los obreros,* por un lado, y el *conjunto de los empleadores* (o del capital), por otro, pues, ciertamente, en ella se decide de una sola vez todo lo que se refiere a la asignación de los recursos de que dispone una sociedad, a saber, qué parte de la producción se reintegra a los trabajadores bajo la forma de salario y qué parte se apropia el capital sin necesidad de entregar equivalente alguno a cambio. Solo en un segundo nivel se juega el asunto de cómo se asigna cada una de esas partes *entre los miembros de cada clase,* a saber, *pro rata*

del trabajo realizado en el primer caso, y *pro rata* del capital invertido en el segundo. Esta es una cuestión que remite de nuevo a la competencia individual (y, por lo tanto, al mercado), *pero solo entre capitalistas* y que no se retoma en absoluto hasta el Libro III.

Debe quedar claro, pues, que *la cuestión de la asignación entre las clases es una cuestión previa a la cuestión de la asignación individual*. La competencia entre trabajadores intentando buscar cada uno el mejor «puesto de trabajo» o, como mínimo, *algún* puesto de trabajo, impondrá una tendencia a que se equilibren las condiciones de venta de esa mercancía. Esto, unido a la, digamos, «vinculación estructural» de los trabajadores al sector de la venta de fuerza de trabajo, supone que de la competencia por la venta de esa mercancía, es decir, *de la oposición en el regateo entre capital y trabajo*, resulta, en primer lugar, cómo se asigna el conjunto de la producción entre estas dos clases, o sea, *en esa única oposición se determina qué parte de la producción corresponderá a los trabajadores y qué parte de la producción pertenecerá por derecho propio a las máquinas* (o, mejor dicho, a sus representantes jurídicos, a saber, los capitalistas). Evidentemente, *una vez está en venta la fuerza de trabajo,* cada trabajador recibirá un salario mayor o menor dependiendo de si trabaja más o menos (es decir, dependiendo de si le corresponde una parte mayor o menor *de lo que corresponde a quienes trabajan*). Por otro lado, *una vez resulta que una parte de la producción corresponde por derecho propio a las máquinas* (o a sus legítimos representantes) cada capitalista recibirá una ganancia mayor o menor dependiendo de si invierte más o menos (es decir, dependiendo de si le corresponde una parte mayor o menor *de lo que corresponde a quienes invierten*), siendo esta última (y no la que opone a *unos individuos con otros como miembros cualquiera de la sociedad civil*) la operación por la que se determina el precio de las mercancías.

Ahora bien, si se trata de analizar la ley económica fundamental de esa sociedad y las relaciones sociales que, como tal, le corresponden, hay que comenzar analizando *precisamente esas relaciones económicas en las que se funda esta escisión en dos clases*. A estas alturas de la argumentación debería ya resultar evidente que si una parte de la producción corresponde a quienes trabajan y otra a los

representantes de las máquinas, esto se debe *a que hay en juego unas relaciones económicas muy determinadas* y no, desde luego, debido a nada que tenga que ver con la naturaleza y, mucho menos, a nada que sea, sin más, «de sentido común». Nos referimos, claro está, a esas relaciones económicas que consisten en la radical separación de la población de sus condiciones de existencia, a partir de la cual la competencia en la que se ocupan los «miembros cualquiera de la sociedad civil» tiene exclusivamente que ver con la venta de una única mercancía: la fuerza de trabajo, competencia de la que resulta, antes de nada, la asignación global de la riqueza entre las clases (quedando así la sociedad escindida y abriéndose, de este modo, la posibilidad de la *ganancia*).

De este modo, esa relación económica por la que se escinde la sociedad en clases con intereses irreconciliables (pues, como es lógico, dado un determinado nivel de productividad, la parte de la producción que corresponde a cada una de las clases solo puede aumentar a costa de la otra) es la que *constituye la relación económica fundamental del modo de producción capitalista*. Y esto es así no solo porque sea esta competencia por la venta de la fuerza de trabajo (y no la competencia por la venta de todas las demás mercancías) aquella en la que están implicados la mayoría de los «miembros cualquiera de la sociedad civil». El motivo por el que hay que localizar aquí *la relación económica fundamental* que corresponde al modo de producción capitalista es, también, porque es esta *la que define a los elementos del sistema,* es decir, es la relación económica que *define como obreros* a los sujetos que carecen de medios de producción (ya que solo bajo esas relaciones económicas son precisamente *obreros* y no, por ejemplo, *mendigos*) y la que *define como capitalistas* a los sujetos que tienen dinero (ya que solo bajo esas relaciones económicas son capitalistas y no, por ejemplo, usureros).

Ahora bien, una vez se ha localizado en la oposición entre *capital* y *trabajo* la relación económica fundamental que corresponde al modo de producción capitalista, lo importante es darse cuenta de que la *teoría del valor* resulta fundamental para hacerse cargo de ella. En efecto, en el instante mismo se pone en marcha el ciclo del capital, resulta que la ley del valor ya no es capaz de dar cuenta del precio

de equilibrio de las mercancías. Sin embargo, en ese mismo instante, ya no es ahí, en los intercambios individuales en el mercado, donde cabe localizar la relación económica fundamental, sino en la oposición entre *capital y trabajo como clases*. Ahora bien, no es posible encontrar ninguna teoría capaz de dar cuenta de esta oposición con mayor rigor, precisión y sencillez (elementos determinantes para optar entre teorías científicas) que la teoría del valor.

Los conceptos de «precio de producción» o de «tasa de ganancia» no pueden proporcionar un indicador tan exacto del grado de explotación del trabajo como la *tasa de plusvalor* (evidentemente basada en el concepto de valor). En efecto, esta tasa indica precisamente aquello en lo que hemos localizado la *relación económica fundamental que corresponde al modo de producción capitalista*, a saber, qué parte de la jornada laboral dedica *la clase* obrera a reproducir los bienes contenidos en su salario y qué parte de la jornada dedica a trabajar gratuitamente para el capital o, dicho de otro modo, cómo se divide cada jornada laboral en sus partes de «trabajo necesario» y «sobretrabajo». Esto mismo podría expresarse diciendo que la tasa de plusvalor nos indica con precisión cuánto tendría que reducirse la jornada laboral para que desapareciese la ganancia capitalista, momento en el cual, por cierto, *desaparecería la distancia entre* el «valor» y el «precio de producción», es decir, el valor sería el verdadero precio de equilibrio.

En todo caso, resulta que «la ganancia del capitalista proviene de que *tiene para vender algo por lo cual no ha pagado nada*»[40], a saber, precisamente todo aquello que se haya producido en el tiempo de plustrabajo. En efecto, no es en absoluto difícil demostrar que si la jornada de trabajo se redujera al tiempo de trabajo necesario (es decir, si no se prolongara más allá del tiempo en el que los trabajadores reproducen su salario o, lo que es lo mismo, si cada jornada de trabajo no contuviera una parte en la que se trabaja gratuitamente para el empleador o, dicho todavía de otra manera, si la tasa de plusvalía fuese igual a cero) entonces no existiría ganancia capitalista y, por lo tanto, *esa forma tan «natural» de calcular el precio «razonable» de una*

40 MEGA, II, 4.2, p. 66.

mercancía (a saber, calculando su «precio de costo» y añadiendo la «ganancia media») *no tendría siquiera sentido*. Es por ello que Marx afirma que sin analizar la producción de plusvalor (es decir, sin poner de manifiesto la relación que se establece entre capital y trabajo), la idea misma de una tasa general de ganancia es «una idea carente de sentido y de concepto»[41] y, por lo tanto, es también el sentido en el que afirma que «el plusvalor y la tasa de plusvalor son, relativamente hablando, lo invisible y lo esencial que hay que investigar, mientras que la tasa de ganancia, y por ende la forma del plusvalor en cuanto ganancia, se revelan en la superficie de los fenómenos»[42].

Bien es verdad que, *una vez ubicada ya la competencia entre capitalistas en el lugar teórico exacto que le corresponde* (y que no es, ciertamente, el centro de gravedad en el que se juega la relación económica fundamental que corresponde a la sociedad moderna), puede resultar útil recurrir a elementos del análisis económico convencional. Por ejemplo, resultará muy útil para analizar esa competencia tomar a *cada capitalista* como un «pequeño centro de cálculo egocéntrico» y aplicar todos los modelos de teoría de juegos y racionalidad práctica. Pero esto resultará útil no porque esta sea una característica esencial de todo sujeto humano (como suele presuponer todo el moderno análisis económico), sino porque esa es la «esencia» misma de la empresa capitalista pues, en efecto, la presión de la competencia capitalista exige que cada industria busque sin parar la formas de minimizar costos y maximizar beneficios (dedicándose en exclusiva cuanta gente sea necesaria para realizar todos los cálculos).

Sin lugar a dudas, todo el análisis del equilibrio y los precios de la economía convencional moderna pueden aportar una ayuda importante para tratar con mucho mayor rigor el problema que ocupa a Marx en el apartado 3 del capítulo II del manuscrito principal del Libro III (lugar en el que se explican los precios de mercado en la competencia capitalista y que no ocupa, obviamente, el centro de gravedad de *El capital* sino, más bien, una posición bastante periférica). Sin embargo, pretender que esos análisis pueden ofrecer

41 *Ibid.*, p. 234.
42 *Ibid.*, p. 49.

una alternativa a *El capital* en su conjunto no hace sino camuflar el sentido teórico del orden de esta obra.

La economía, ciertamente, no puede renunciar al análisis de la competencia que se observa en el mercado y Marx, desde luego, no lo hace. Ahora bien, lo que tampoco hace Marx es describir los movimientos de esa competencia antes de haber delimitado con precisión *qué es lo que se observa* cuando se observa a esos agentes negociando en el mercado. En efecto, resulta fundamental señalar que, sin el ejercicio de clarificación de los conceptos realizado por Marx, es perfectamente posible emprender una descripción empírica sin tener ni la más remota idea de qué es lo que se está describiendo con esa operación. Las consecuencias de esto pueden ser gravísimas, pues, como ocurre en el terreno de la economía convencional, pueden incluso llevar a interpretar como propio de la «naturaleza humana» lo que, en definitiva, no es más que la puesta en marcha de la lógica del capital.

En efecto, el método de Marx, de raíces profundamente galileanas o socráticas, consiste en no admitir ningún recurso a la observación si no se ha realizado antes el trabajo de análisis y clarificación suficiente de los conceptos para estar seguros de saber qué es exactamente lo que se observa cuando se observa un fenómeno. Sin el recorrido completo en que consiste *El capital*, es imposible distinguir la competencia entre capitalistas de la competencia que enfrenta entre sí a unos con otros como miembros cualquiera de la sociedad civil; es imposible distinguir las simples mercancías de las que, además, son productos de capitales; es imposible distinguir entre el *costo capitalista* y el *trabajo que cuesta* producir una determinada mercancía y, por lo tanto, cualquier descripción que se haga en estas condiciones es un discurso condenado de antemano a pasar constantemente de un concepto a otro sin siquiera notarlo. Este resultado pasa a ser inevitable en el momento en que se decide comenzar a describir, sin mayor necesidad de clarificación previa de los conceptos, los movimientos de un mecanismo incapaz él mismo de distinguir entre *trabajar* y *funcionar*.

En los análisis de la economía convencional es frecuente que se empiece hablando del comportamiento de un náufrago en

una isla desierta o de un individuo aislado en la competencia, cuya tarea principal es gestionar su propio cuerpo (o sea, *su trabajo*) y, *sin percibir siquiera que se ha cambiado de tema,* se pase a hablar del modo como actúan enormes corporaciones de cientos de miles de empleados compitiendo con otros gigantes *cuya única tarea es gestionar el capital corporativo* (es decir, gestionar *su funcionamiento*).

Lo fundamental para Marx es establecer las garantías necesarias para evitar estos constantes e inadvertidos cambios de tema. Dado que el tema del que se ocupa *El capital* es la sociedad moderna y la ley económica que rige su movimiento, podría en principio parecer evidente que, en una sociedad en la que la riqueza aparece de un modo generalizado como mercancía, esa ley fundamental habrá que buscarla en la competencia en general entre miembros cualquiera de la sociedad civil. Sin embargo, como hemos visto, no es ahí, sino en el sistema de relaciones por el que se oponen capital y trabajo, donde cabe realmente localizar esa ley.

La teoría laboral del valor es la mejor herramienta disponible (e incluso una herramienta insustituible) para el análisis precisamente de esa relación social *real* que ante todo debe ser analizada si de lo que se trata es de «sacar a la luz la ley económica que rige el movimiento de la sociedad moderna»[43]: la cuestión de qué parte del *tiempo de trabajo* social disponible dedica la humanidad (o una determinada sociedad) a producir los bienes de subsistencia que consume y qué parte dedica a trabajar gratuitamente para el capital. La teoría laboral del valor es imprescindible para estudiar con rigor el *funcionamiento real* de cuestiones *efectivamente centrales*, por ejemplo, qué cantidad de tiempo de trabajo dedica la humanidad a alimentar la metástasis del capitalismo en vez de a alimentarse a sí misma. Ahora bien, debemos también notar que esa es una cuestión *efectivamente central* (en vez de irrelevante) precisamente porque para cualquier investigación de carácter social hay determinadas cuestiones de orden práctico que, si se dejan de lado, sencillamente se abandona la disciplina científica de la que pretendíamos estar ocupándonos (pues dejamos de tener por objeto nada social). Es decir,

43 MEGA, II, 6, p. 67.

la cosa misma que estudia Marx ineludiblemente incorpora elementos de orden práctico (o moral) de los que el investigador social no se puede desentender a riesgo de, en caso contrario, abandonar el terreno de la ciencia social y entrar en el terreno, por ejemplo, de la matemática pura. Tal como hemos sostenido en la primera parte y al comienzo de la segunda, la clave de la ciencia moderna hay que buscarla, desde Galileo, en el derecho de cada *disciplina* a determinar su propio objeto, es decir, a establecer qué aspectos de las cosas son relevantes y cuáles no desde el punto de vista de la disciplina de la que se trate y, por lo tanto, a *establecer las condiciones de la observación*. Sin lugar a dudas, toda construcción teórica debe ir encaminada a *restituir* los derechos de la experiencia y no a suplantarla (apartados 2.4. y 2.5.). Pero también es cierto que, sin esa construcción teórica capaz de *disciplinar* la experiencia, *es imposible observar nada que no haya establecido ya de antemano la ideología, el macizo ideológico en el que su mueve habitualmente la conciencia común.*

Quizá se piense que cuando planteamos que la *cosa misma* que estudia Marx incorpora elementos de orden práctico estamos poniendo en juego toda una serie de presupuestos que no se han justificado explícitamente y, en cierto modo, es así. En efecto, nada de lo planteado aquí tendría ningún sentido si no se estuviese dando por sentada, por ejemplo, la radicalidad de la distinción entre *trabajar* y *funcionar*. Ciertamente, si no se logra distinguir de un modo irreductible entre lo que hace un obrero cuando participa en la producción y lo que hacen las máquinas y las materias primas, carece por completo de sentido la distinción misma entre necesidades humanas y reproducción del capital y, por lo tanto, deja de ser relevante la pregunta que aquí estamos considerado fundamental para sacar a la luz la ley económica que rige el desarrollo de la sociedad moderna (a saber: qué cantidad de tiempo dedica la humanidad a reproducir sus bienes de subsistencia y cuánto dedica a ampliar la escala de reproducción del capital).

Ahora bien, lo fundamental es no perder de vista que, sin estas distinciones, perderíamos completamente la perspectiva desde la cual nuestro objeto de estudio remite a algo *social.* En efecto, hay determinados supuestos en la base de todo el planteamiento

que, sin embargo, exigen ser sostenidos con radical independencia de la suerte que les corresponda en el interior de la estricta lógica del capital. Ciertamente, no es lo mismo trabajar que funcionar, aunque desde el punto de vista del capital resulte imposible distinguir ambas cosas. Tampoco es lo mismo enfermar que estropearse ni es lo mismo descansar que quedar en barbecho. Hay determinados referentes primordiales de sentido según los cuales, por ejemplo, el barbecho de la tierra es un reposo que tiene como *finalidad* favorecer un aumento de la producción; a diferencia del barbecho, el descanso no cabe pensarlo por principio como un medio por el que conseguir trabajar más, sino, por el contrario, como *el objetivo que se persigue* con el trabajo mismo. Así, el barbecho cobra sentido como reposo *para* producir y el trabajo cobra sentido cuando se produce *para* descansar.

Otra cosa distinta es que la lógica del capital, como hemos visto, ponga todo esto patas arriba y obligue a producir *para* poder seguir produciendo, introduzca el descanso como medio *para* poder trabajar más o le resulte completamente ajena la distinción entre enfermar y estropearse. Por mucho que el capital tienda a borrar las diferencias que giran en torno a la distinción entre trabajar y funcionar, resulta imprescindible dejar bien fijadas esas coordenadas para evitar que se pueda siempre tomar una cosa por otra y se pueda cambiar de tema de un modo incontrolable.

En caso contrario, lo que perdemos irremediablemente son las condiciones mínimas que nos impone nuestro objeto de estudio precisamente por hacer referencia a algo social. Así pues, ocurra lo que ocurra *desde la perspectiva del capital* (al que perfectamente le puede resultar indiferente la diferencia entre trabajar y funcionar o la diferencia entre el trabajo humano y el trabajo animal), desde la perspectiva del investigador social resulta ineludible hacerse cargo con carácter central de cuestiones como, por ejemplo, qué cantidad de *trabajo* dedica la humanidad a conseguir que la rueda de ratón en la que está encerrada vaya todavía más rápido. Y, sin duda, es una cuestión central porque a la humanidad nos va la vida en ello, pero la obligación de estudiar esas relaciones sociales no nos la impone el amor (moral) por la humanidad sino el amor (teórico) por la verdad *respecto a los asuntos humanos*.

10.5. Trabajo y economía convencional moderna. Breve comentario, como contraste, sobre el tenaz modo de operar de la economía con la «fórmula trinitaria»

Antes de continuar, resulta del máximo interés hacer algún comentario sobre el modo como resuelve el asunto de la ganancia la economía convencional moderna para que nos sirva de contraste. En el capítulo anterior, vimos a Marx exigir que no se admitan ciertos «movimientos aparentes» observables «en la superficie de los fenómenos» como si fuesen movimientos que no requieren mayor explicación. Vimos que, en efecto, si hay algo que Marx no está dispuesto a admitir bajo ningún concepto es que, como si fuese algo natural y comprensible sin necesidad de ninguna explicación, se establezca el trabajo de las personas y el funcionamiento de las máquinas como operaciones de la misma naturaleza (y a las que corresponden, por lo tanto, los mismos derechos sobre el producto). Si resulta que los movimientos observables de los fenómenos parecen apuntar en esa dirección, entonces lo que habrá que hacer es estudiar cuál es la estructura de producción que tiene por efecto semejante disparate, pero no, desde luego, hacer como si fuera lo más natural del mundo en vez de, precisamente, un disparate. Si los productos no pertenecen a los ciudadanos que trabajaron en su producción, sino, por algún misterio, a otros ciudadanos distintos, entonces Marx exige estudiar según qué mecanismos los ciudadanos del segundo tipo (o clase) consiguen apropiarse de los resultados del trabajo ajeno; cómo funcionan esas relaciones sociales que obligan a quienes trabajan a hacerlo gratuitamente para otro durante una parte de la jornada laboral y solo después ver cómo compiten los distintos capitalistas entre sí para apropiarse, bajo la forma de ganancia, de la mayor parte posible de ese producto que no les ha costado nada (si bien a los obreros, evidentemente, les ha costado trabajo).

La economía convencional moderna plantea las cosas de un modo bastante distinto. Veamos, para que nos sirva de contraste, el planteamiento que hace un Premio Nobel de Economía como Samuelson:

> Si yo deseo tener un jardín, de nada me sirve una pala sola ni un hombre con las manos vacías. Juntos, el trabajador y la pala pueden cavar mi jardín. (…) Es esta *interdependencia* de las productividades de la tierra, el trabajo y el capital la que complica el problema de la distribución. Supongamos que tuviéramos que distribuir de una sola vez todo el producto de un país. Si la tierra hubiera producido por sí sola tanto, el trabajo tanto y la maquinaria el resto, la distribución sería muy fácil. En un sistema de oferta y demanda, si los distintos factores pudieran producir bienes por sí solos, podrían estar totalmente seguros de que recibirían los frutos de su actividad. Ahora bien, volvamos a leer el párrafo anterior y fijémonos especialmente en expresiones como «producido por sí solo». Se refieren a una fantasía, a una independencia de las productividades que, sencillamente, no existe en la realidad. Si la tierra y el trabajo producen conjuntamente la cosecha de trigo, ¿cómo vamos a distinguir la contribución de cada factor?[44].

Lo primero que llama la atención sobre esta pregunta (al menos a todo aquel que no haya estudiado varios años de «Economía» en alguna universidad anglosajona o equivalente) es, precisamente, que no se trate de una broma sino de una pregunta que se presenta como muy relevante para analizar la consistencia «económica» de nuestras sociedades. En efecto, cualquier profano en el terreno del «pensamiento económico» (a no ser que cuente con algún talento excepcional, ya sea natural o de clase) tendería a pensar que la pregunta es absurda y que, incluso si tuviese respuesta, a nadie se le podría ocurrir formularla: ¿a quién podría interesarle saber qué parte de la cosecha ha sido producida por la tierra y qué parte por el trabajador? Cualquier profano consideraría imposible que hubiese nadie tan ocioso y extravagante como para intentar distinguir y calcular por separado la contribución de la tierra, las herramientas y el trabajo a la cosecha de trigo y, además, intentar vincular ese cálculo con la cuestión de la *distribución*. ¿Acaso no ocurre que el agricultor cultiva la tierra y se come el trigo, o lo vende, o lo regala, o lo tira, o hace lo que le dé la gana con él, pero jamás se

44 Samuelson, *Economía*, ob. cit., p. 701.

pregunta cuánto le debe a la tierra y cuánto al tractor por su contribución? Ciertamente nunca se olvidará de abonar la tierra para que siga siendo fértil ni de comprar gasolina y reponer las piezas gastadas en el tractor, pero, una vez *descontados* esos gastos, ¿seguirá pensando cuál ha sido la contribución de cada factor para intentar conseguir una distribución equitativa entre todos los participantes (a saber, él, su tractor y su parcela)? Es claro que estas preguntas tan ingenuas solo pueden plantearse si se ignora que, en la sociedad capitalista, los participantes en la producción no han sido él, *su* tractor y *su* parcela, sino que para conseguir la cosecha de trigo han «*colaborado*» él, *su* capitalista y *su* terrateniente y, efectivamente, la posibilidad de que alguno de los tres pudiera producir por sí solo, como casi nos recuerda Samuelson, se refiere a una fantasía: no es previsible ni que los trabajadores vayan a tener medios de producción ni que los capitalistas o terratenientes vayan a tener ganas de trabajar. Por supuesto, si algo de eso ocurriese (es decir, si, de algún modo, cada uno trabajase con sus medios de producción), cada uno sería el propietario de lo producido —una vez descontados los *gastos de mantenimiento* de las herramientas y la tierra a nadie se le ocurriría preguntarse cuánto más les debe— y, por lo tanto, no se plantearía propiamente esa problemática de la distribución y mucho menos se intentaría vincular a la presunta cuestión de la «contribución» de cada factor a la producción.

Sin embargo, lo que define a la sociedad capitalista misma es precisamente la *separación radical* de los «factores de producción», es decir, el hecho de que los trabajadores no sean dueños de los medios de producción con los que trabajan (y, en consecuencia, el «trabajo libre» cobre sistemáticamente la forma de trabajo asalariado). Por lo tanto, en la sociedad capitalista sí se plantea necesariamente la exigencia de un análisis de la *distribución* del producto entre los trabajadores y las máquinas (o sea, el capital), es decir, un análisis de qué parte de la producción se asigna a los trabajadores y qué parte se apropia el capital. Antes de nada, conviene llamar la atención sobre la «estrechez de miras» (incluso para los negocios) con la que Samuelson plantea como algo natural e incuestionable la existencia de *tres* factores de producción: trabajo, tierra y capital. El hecho de

que sean tres y no más (ni menos) es cualquier cosa menos natural. Bien es verdad que resulta de hecho más fácil poner vallas e impedir a la población el acceso a la tierra que, por ejemplo, llenar el planeta de toldos para impedir el uso gratuito de la luz del sol en la agricultura, pero este es el único motivo por el que la tierra «es» un factor de producción «independiente» y, en cambio, el sol (todavía) no: hay terratenientes que reclaman para sí una retribución por lo que aporta la tierra a la producción, pero (todavía) no hay, digamos, «solitenientes» o «solistas» que hagan lo propio. Sin embargo, bastaría que los hubiera y que dijeran que su contribución a la producción es esencial (y, por supuesto, que pasaran algunos años hasta que todos interiorizásemos el hecho) para que pudiéramos ver a Samuelson preguntarse: «Si la tierra, el trabajo y el sol producen conjuntamente la cosecha de trigo, ¿cómo vamos a distinguir la contribución de cada factor?». Sin embargo, hasta Samuelson tendría que admitir que, casi tan verosímil como ese mundo lleno de toldos y con señores cobrando un canon por el derecho a usar la luz del sol (es decir, con cuatro factores de producción en vez de tres), sería un mundo en el que los trabajadores fuesen dueños de los medios de producción y, por lo tanto, a ningún agricultor se le ocurriese preguntar, como lo más normal del mundo, qué parte de la cosecha le debe a la tierra, qué parte al tractor y qué parte al sol, no habiendo, en ese caso, más que un único «factor de producción».

En todo caso, es fácil ver que se trata sencillamente de un fraude teórico intentar *presentar* aquella cuestión como si tratase de ver qué parte del producto ha sido *realmente* generada por la contribución del trabajo y qué parte ha producido realmente el capital. Esta última pregunta, evidentemente, no tiene ninguna respuesta posible y, por lo tanto, cualquier intento de respuesta será, en el mejor de los casos, una respuesta a otra pregunta.

> Es evidente que tiene toda la razón el Premio Nobel de Economía Amartya Sen, al afirmar que «la identificación de quién ha producido qué, es, de hecho, del todo arbitraria en una estructura integrada de producción»[45].

45 *Inequality Reexamined,* Oxford, Oxford University Press, 1992, p. 119.

El planteamiento de Samuelson toma como punto de partida la ley de los rendimientos decrecientes, que «se refiere a la cantidad cada vez menor de producto adicional que obtenemos cuando añadimos sucesivamente unidades adicionales iguales de un factor variable (como el trabajo) a una cantidad fija de algún otro factor (como la tierra)»[46]. Esta ley, aunque quizá no pueda verificarse ante incrementos pequeños, es ciertamente aceptable: si tenemos una extensión fija de tierra (por ejemplo, una parcela de 100 acres de tierra) quizá un solo trabajador podría producir 2.000 quintales de trigo en un año pero, a partir de ahí, si en esa misma parcela, en vez de trabajar solo una persona, trabajasen 100 mil (y no pudieran casi ni moverse), sería absurdo suponer que se obtendría una producción de 200 millones de quintales de trigo en vez de 2.000.

Pongamos el ejemplo que propone el propio Samuelson[47]: si un solo trabajador fuese capaz de producir 2.000 quintales al año, entre dos no producirían 4.000, sino, quizá, 3.000 y, por lo tanto, diríamos que el producto adicional (marginal) del segundo es de 1.000 quintales. Supongamos, según el cuadro A, que 3 trabajadores producirían, por ejemplo, 3.500 quintales (de modo que este tercero aporta un producto marginal de 500); que 4 trabajadores producirían 3.800 y que entre cinco producirían 3.900 (de modo que el «producto marginal» del quinto sería solo de 100 quintales).

Tabla 8

Número de trabajadores	Producción anual total	Aumento de la producción obtenido por cada unidad adicional de trabajo
0	0	0
1	2.000	2.000
2	3.000	1.000
3	3.500	500
4	3.800	300
5	3.900	100

46 Samuelson, ob. cit., pp. 39-40.
47 *Ibid.*, p. 39.

Pues bien, supongamos que en esa parcela trabajan 4 personas y, por lo tanto, se producen 3.800 quintales de trigo. Si a cualquier no-iniciado en este asunto de la economía neoclásica (y, por supuesto, a cualquier marxista) se le pidiese que repartiera la producción de una forma equitativa en función de lo producido por cada uno, le resultaría una tarea verdaderamente sencilla: 3.800 entre 4. Pues no, nada más lejos. Pagar lo que produce el factor trabajo resulta ser más bien pagar a todos los trabajadores el producto marginal del último de los contratados, en este caso (dado que hemos supuesto que había 4 personas empleadas en ese campo) el equivalente a 300 quintales de trigo a cada uno, es decir, 1.200 quintales entre todos, lo cual, evidentemente, deja una «ganancia residual» de 2.600 quintales para el terrateniente —o sea, para el representante legal de la tierra que, como es sabido, no llega nunca a poder representarse a sí misma—.

Ahora bien, este cálculo no solo no nos dice absolutamente nada sobre qué parte de la cosecha ha sido producida por el trabajo y qué parte ha sido producida por la tierra (lo cual era de esperar, puesto que se trata de una pregunta absurda), sino que, además, tampoco nos dice nada respecto a cómo se determinan los salarios. Lo único que nos dice todo lo anterior es que, dado el sistema de trabajo asalariado, a nadie se le ocurre contratar trabajadores que no le reporten beneficios. Es decir, lo único que podemos deducir de ahí es que (*se determine el salario como se determine*) si hay en el mercado gente suficiente dispuesta a trabajar por el equivalente a 300 quintales de trigo, entonces el terrateniente contratará a 4, pero si, *por cualquier motivo,* hay gente dispuesta a trabajar a cambio de 100 quintales, será eso lo que se pague y, en esta ocasión, se contratará a 5 (pagando por lo tanto 500 quintales en salarios y obteniendo ahora un triángulo marginal de 3.400).

¿De qué depende entonces, y cómo se fija, el salario? Hemos visto ya que el presupuesto implícito de todo el planteamiento solo podía ser la generalización del trabajo asalariado, es decir, que todo el mundo, para *sobrevivir*, tenga que trabajar para otro a cambio de un salario o, lo que es lo mismo, que nadie sea dueño de los medios con los que realizar su trabajo. Al mismo tiempo, debemos recordar

que el propio Samuelson reconoce como una necesidad del sistema la existencia de una «tasa natural de desempleo»[48] por encima de la cual empieza a amenazar la catástrofe inflacionista. De hecho, esto supone la exigencia de una permanente *amenaza generalizada con la indigencia.* Se requiere, pues, una masa suficientemente amplia (la tasa natural) de gente dispuesta a trabajar a toda costa y a cualquier precio y la amenaza sobre el resto de poder caer en esa masa desempleada. En estas condiciones es fácil suponer que, en ausencia de la suficiente presión política y sindical (es decir, en el mercado capitalista tomado en toda su pureza), el salario vendrá determinado por las condiciones mínimas de supervivencia.

Nos encontramos, pues, ante la versión moderna de la confusión entre trabajo y fuerza de trabajo, es decir, ante un nuevo intento de justificar que lo que paga el salario es el trabajo realizado cuando, en realidad, lo que el salario compra es la capacidad para trabajar y, por lo tanto, precisamente la *renuncia* al trabajo propio a cambio de ciertos bienes de subsistencia. Es decir, lo que el salario paga es la disposición a trabajar con unos medios de producción *ajenos* y, por lo tanto, la renuncia a todo derecho de propiedad sobre los resultados de ese trabajo —que, evidentemente, pertenecerán al dueño «legítimo» de *todos* los medios de producción, tanto de las máquinas y materias primas (porque las ha comprado) como del *trabajo* puesto en marcha (porque quienes lo han realizado lo han hecho *empleados* por él)—.

No es de extrañar que, a partir de esta confusión clásica y tenaz —según la cual se intenta defender a toda costa que el salario paga el *trabajo* o, lo que es lo mismo, un equivalente a lo que el trabajo produce—, todas las cosas empiecen a aparecer invertidas. Por ejemplo, en el capítulo de los salarios[49], Samuelson nos dice que son más altos en EE.UU. que en América Latina *porque* se dispone de mayor cualificación, *porque* se utiliza una mayor extensión de tierra fértil y otros recursos por cada trabajador, *porque* cada trabajador utiliza una cantidad mayor de bienes de capital, y *todo esto hace que el producto marginal de cada trabajador sea mayor.* En realidad, las cosas

48 *Ibid.*, pp. 259 y ss.
49 *Ibid.,* capítulo 28, pp. 742 y ss.

ocurren más bien al revés: como sostiene Kozlik, «los salarios altos incitan al empresario a ahorrarse la costosa mano de obra poniendo a trabajar un mayor número de máquinas, a la vez más productivas y más lucrativas. Con ello, el equipo de capital por trabajador se eleva»[50]. En efecto, si hay gente dispuesta a trabajar el campo por 10 céntimos la hora, difícilmente le interesará a ningún capitalista comprar un tractor. El propio caso de EE.UU. es especialmente significativo: la gran industrialización no fue la causa de los salarios históricamente superiores a los europeos, sino que, por el contrario, fueron esos salarios altos los que causaron precisamente la rápida industrialización. Si los salarios resultaron mayores que los europeos fue más bien, como demuestra Kozlik, porque «si el salario real bajaba en Europa, mujeres y niños buscaban trabajo para compensar el déficit familiar. La disminución de los salarios hacía subir la oferta de mano de obra. Acrecentaba el ejército industrial de reserva y hacía que los salarios bajaran aún más. En cambio, si el salario disminuía en las colonias de colonos, una porción de los trabajadores migraba a otros lugares para establecerse como granjeros, artesanos o comerciantes. Disminuía el número de inmigrantes europeos. La oferta de mano de obra bajaba y se ajustaba a la demanda de mano de obra sin que los salarios bajasen demasiado. La industria ha alcanzado una posición tan superior en el mundo *debido a* los salarios altos, y no pese a ellos»[51].

> Estos ejemplos pueden resultar útiles para poner de manifiesto la independencia entre las necesidades productivas del capital y las necesidades humanas. Dentro de la lógica de producción capitalista, resultaría absurdo, cuando las condiciones de la población fuesen miserables, introducir maquinaria para conseguir aumentar la productividad del trabajo y, con ello, posibilitar el aumento del nivel de vida de los productores. Esta sería una idea totalmente ajena a la lógica del capital. Por el contrario, cuanto más miserables sean los salarios, menos rentable resultará sustituir mano de obra por maquinaria. Si se encuentra mano de obra en abundancia

50 *El capitalismo del desperdicio*, México DF, Siglo XXI, 1973, p. 26.
51 *Idem.*

dispuesta a trabajar por 10 unidades de trigo, no resultará *rentable* introducir un tractor (que cueste, pongamos, 1.000 unidades) a no ser que sea capaz de producir tanto como 100 trabajadores. Evidentemente, no se requerirá tanto del tractor para introducirlo si, por cualquier motivo, no fuese posible disponer de mano de obra por menos de 50 unidades de trigo (en este caso, con tal de que produjese lo mismo que 20 trabajadores, no faltarían capitalistas dispuestos a introducirlo). De este modo, es falso que la falta de desarrollo sea la *causa* de la miseria. De hecho, bajo condiciones capitalistas, es la pobreza lo que constituye la *causa* de la falta de desarrollo. En este sentido, son ilustrativos los casos que comenta Marx sobre cómo fue precisamente la introducción de leyes fabriles que limitaban el abuso sobre las condiciones de trabajo las que propiciaron que se introdujeran numerosas mejoras técnicas para aumentar la productividad[52].

Además, al margen de cualquier consideración histórica, es en todo caso absurdo sostener que si el salario es alto *se debe a que* el producto marginal es alto y si el salario es bajo es *porque* también lo es el producto marginal. Si en una sociedad hiperdesarrollada hay, por cualquier motivo, gente de sobra dispuesta a trabajar a cambio de los bienes de subsistencia (lo cual tampoco parece imposible si «la naturaleza» impone una determinada tasa de desempleo) será siempre eso lo que el capitalista pague y, eso sí, *contratará un número de trabajadores tal que el último le siga reportando beneficios* —es decir, dejará de contratar trabajadores cuando la ley de los rendimientos decrecientes le indique que, contratando uno más, la producción aumentaría menos de lo que tendría que pagarle—. Por lo tanto, si la clase obrera está dispuesta a trabajar a cambio de ciertos bienes de subsistencia, *el producto marginal del último trabajador será siempre ese,* independientemente de que abra los surcos en la tierra con un arado romano o con la última tecnología. Ahora bien, según lo planteado en el párrafo anterior, es bastante probable (aunque en absoluto necesario) que, si nos dedicásemos meramente a describir estados de cosas, quizá observásemos que suelen coincidir un alto nivel de salarios con un alto nivel tecnológico, pero, evidentemente,

52 MEGA, II, 6, pp. 455-456.

no podemos establecer a partir de ahí la conexión causal que más nos convenga.

Por otro lado, en estas coordenadas resulta evidente que siempre ha de recaer en un capitalista (es decir, en alguien capaz de poner en juego al mismo tiempo medios de producción y fuerza de trabajo) la decisión de qué conviene producir y qué no, y es claro que, por definición, un capitalista, en su condición de tal, lo único que persigue producir son beneficios. Por lo tanto, el contenido de la producción quedará determinado por la previsión de la demanda que va a encontrar. En este sentido, según Samuelson, «qué cosas se producirán viene determinado por los *votos monetarios* de los consumidores, no cada dos o cuatro años en las urnas, sino todos los días cuando estos deciden comprar una cosa y no otra»[53]. Ahora bien, no hace falta decir que «demanda» significa demanda solvente, o sea, demanda con capacidad de pago y, por lo tanto, que haya hambrunas generalizadas entre la población y que se demande trigo son dos cosas que no tienen nada que ver. Es el propio nivel de salarios (que sin duda estará influido por la tasa «natural» de desempleo) lo que determinará la demanda solvente de trigo y, a partir de ahí, la producción. Por lo tanto, en estas coordenadas, de nuevo las cosas ocurrirán al revés de como parecería razonable (y, por supuesto, al revés de como la «economía» *pretende* que ocurren): ya no será la escasez de trigo la *causa* de la pobreza sino que, por el contrario, será la pobreza la que *cause* la escasez de trigo (pues, en efecto, a ningún loco se le ocurrirá dedicar su tierra y su capital a la producción de algo que solo encontrará, en todo caso, demanda por parte de unos muertos de hambre).

No podemos seguir extendiéndonos en este punto. Sin embargo, debemos notar que lo planteado hasta aquí, aunque de forma superficial, sí puede ayudarnos a comprender el alcance y la importancia de algunas de las distinciones centrales en Marx. No distinguir, por ejemplo, entre trabajo y fuerza de trabajo —por ingeniosa que sea, como en este caso, la confusión (pues sin lugar a dudas la economía avanza)— sienta las bases para que resulte ya

53 Samuelson, ob. cit., p. 52.

muy fácil contarlo todo al revés de como realmente ocurre, es decir, contarlo de una forma algo más parecida a como sería quizá razonable que ocurriera. En cualquier caso, no puede extrañarnos ya que Marx considere que en el análisis de la competencia, si se prescinde del recorrido completo en que consiste *El capital,* todas las relaciones esenciales aparecen disimuladas o invertidas.

10.6. El recorrido de *El capital* y el lugar de la ciencia económica

En una famosa carta que Marx envía a Engels el 30 de abril de 1868, tras explicarle con cierto detalle el esquema del futuro Libro III de *El capital,* Marx termina triunfante, señalando en un séptimo (y último) apartado en qué consiste el punto de llegada de su monumental construcción teórica: «Hemos llegado por fin a las *formas fenoménicas* que sirven de *punto de partida* al economista vulgar: renta derivada de la tierra, ganancia (interés) derivada del capital, salario derivado del trabajo»[54].

Tras el análisis del método de Galileo, no debería resultar demasiado extraño que Marx considere un enorme éxito alcanzar, al final de un *largo y laborioso recorrido*, *el derecho a la experiencia.* Podría incluso decirse que el *punto de llegada* de Marx coincide, en cierto sentido, con el punto de partida de la «economía vulgar».

> Esto de considerar que el punto de llegada de una investigación científica no es, en realidad, más que el punto de partida desde otra perspectiva podría interpretarse quizá en clave hegeliana si no fuese porque, en este caso, ese punto de llegada es el punto de partida de la ignorancia (y no, ni mucho menos, de la «verdadera ciencia», tal como es el caso al final del recorrido de la *Fenomenología del espíritu,* donde, en definitiva, se gana el comienzo de la *Ciencia de la lógica).* Nada hace pensar, pues, evidentemente, que esto pueda tener algo que ver con la presunta inversión marxista del método hegeliano.

54 MEW, 32, p. 74

Se trata exactamente del mismo sentido en el que Galileo desarrolla una gigantesca construcción teórica antes de entrar en el asunto que Simplicio tomaba como punto de partida, a saber, que, atendiendo a la experiencia, las bolas siempre se paran. En efecto, solo al final de un recorrido de miles de páginas Marx considera por fin comprensibles ciertas cuestiones que, por decirlo así, saltan a la vista de cualquiera: que al capital parece corresponderle (por derecho propio) una ganancia o un *interés*, al «trabajo» parece corresponderle (por derecho propio) un *salario* y a la tierra parece corresponderle (por derecho propio) una *renta.*

Cualquier mirada a la realidad económica, por superficial que sea, parece poder distinguir *inmediatamente* esos tres *factores* de producción y el *hecho incontrovertible* de que a cada uno de ellos parece corresponderle (por «derecho propio») un determinado ingreso por su contribución al proceso productivo. A partir de aquí, con un mínimo desarrollo de la teoría económica, es posible realizar *cálculos* más o menos acertados o precisos (algunos de ellos incluso muy ingeniosos) sobre la base de esos conceptos. Sin embargo, Marx considera que cualquier intento de operar matemáticamente, de un modo inmediato (es decir, sin realizar todo el *recorrido* en que consiste *El capital*), con los conceptos de ganancia, renta y salario contribuye en realidad, más que a esclarecer las cosas, a mantenerlas en la más profunda oscuridad, ya que cualquier intento de proceder así contribuye a ocultar que, en realidad, no resulta ni mucho menos evidente *qué es* lo que se calcula cuando se calcula el *interés*; *qué es* lo que se calcula cuando se calcula la renta o *qué es* lo que se calcula cuando se calcula el salario.

La comparación entre Marx y Galileo se ha basado en gran medida en la negativa de ambos a restituir los derechos de la experiencia antes de haber construido el cuerpo teórico que permita exactamente saber qué es lo que se observa cuando se observa algo. Esto solo es posible lograrlo mediante la construcción de sistemas teóricos cerrados capaces de *disciplinar* la experiencia para liberarnos de la obligación de observar siempre lo que ya nos había dicho de antemano la ideología.

Los conceptos de ganancia (o interés), renta y salario son, ciertamente, conceptos de lo más intuitivos para quien se limite a

observar la realidad (naturalmente con los ojos de la ideología, como no puede ser de otro modo en ausencia de construcción teórica alternativa). Sin embargo, todo el *recorrido* en que consiste *El capital* parte de la más firme negativa a aceptar su presunta validez inmediata sin haber investigado *previamente* cuál es y en qué consiste el sistema del que esos conceptos forman parte, es decir, en qué consiste el sistema dentro del cual (y solo dentro del cual) llega a ocurrir que no solo al trabajo sino también a las máquinas y a la tierra parecen corresponderles algo así como «*derechos propios*» que se expresan en la renta, el interés y la ganancia.

Marx considera el concepto de «ganancia» sencillamente irracional si no se entiende cómo es posible que la clase capitalista consiga, sistemáticamente, aparecer como propietaria de unas mercancías *que no le han costado nada*, algo que solo es posible explicar si se tiene en cuenta que a la clase obrera le basta *una parte de la jornada* para producir el equivalente a lo contenido en el salario, pero, evidentemente, la clase capitalista es la legítima propietaria de lo producido a lo largo de *toda la jornada*.

No es que el análisis de la ganancia y de los precios al modo como lo realiza la «economía como ciencia positiva» sea una cuestión del todo irrelevante a la hora de conocer la sociedad capitalista, pero también es cierto que, para Marx, a esta cuestión le corresponde una importancia relativamente menor. De hecho, la cuestión de los precios de equilibrio de las mercancías individuales se nos presenta ahora como una cuestión más o menos periférica que *solo afecta al modo como se enfrentan entre sí unos capitalistas con otros* (pero en la que en absoluto puede pretenderse encontrar la *clave* de la relación económica fundamental que constituye la sociedad moderna). A través del recurso a la teoría del valor, lo que se logra es, precisamente, poner de manifiesto que, en la sociedad capitalista, la cuestión de los precios de equilibrio de todas las mercancías (a excepción de la «fuerza de trabajo») es una cuestión periférica que solo se refiere a la relación del capital consigo mismo y que, por tanto, está muy lejos de constituir el lugar privilegiado desde el que estudiar el sistema de *relaciones sociales* que vertebran el modo de producción capitalista.

De este modo, podemos sostener que el *largo recorrido que realiza Marx* no sirve tanto para dar con el modo más riguroso

posible de *calcular* la ganancia y los precios, como para ubicar esa problemática en el lugar teórico exacto que le corresponde (y que es un lugar mucho más periférico de lo que generalmente pretende la ciencia económica). Es decir, sin duda es posible *calcular* con todo rigor la ganancia y los precios de las mercancías sin el recurso a la teoría del valor. De hecho ese ha sido siempre uno de los principales reproches que se han lanzado contra el modo de proceder de Marx. Sin embargo, si bien eso es cierto, lo que no está tan claro es que se pueda saber con la misma facilidad *qué es lo que se calcula cuando se calculan los precios de la competencia capitalista*, es decir, *en qué consiste el sistema de relaciones sociales al que los conceptos de precio de producción y ganancia pertenecen (y solo dentro del cual cobran siquiera sentido).*

Calculando los precios sin realizar el recorrido que exige Marx, es perfectamente posible dar con el *resultado exacto* y, sin embargo, no dejar de incurrir en el tenaz error de pensar que es en ese asunto en el que debe rastrearse la estructura básica de la sociedad moderna (en vez de localizar ahí solo la cuestión relativamente periférica de cómo compiten entre sí por la distribución de la producción *las distintas inversiones de capital*).

Marx trata de ubicar la cuestión de los precios en el lugar teórico que le corresponde, que no es el lugar de la competencia entre sí de todos los miembros de la sociedad civil (lugar que, en caso de existir como supone la propia ideología dominante, constituiría ciertamente el eje central de la sociedad moderna), sino el lugar en el que compiten unos capitales con otros para repartirse entre sí el excedente de la producción (algo que, lógicamente, solo tiene lugar una vez se ha resuelto ya la que constituye la verdadera relación económica fundamental de la sociedad moderna, a saber, la *oposición* que enfrenta a los trabajadores *como clase* con el capital, oposición de la que resulta, precisamente, ese excedente que habrá de repartirse entre los distintos capitales).

Es muy probable que el propio Marx considerase de gran interés todos los desarrollos realizados por la microeconomía neoclásica sobre la cuestión de los precios, la competencia, las fluctuaciones de la oferta y la demanda, etc. Sin duda, todos estos

desarrollos podrían proporcionar a Marx herramientas muy útiles para abordar con más rigor algunas de las cuestiones que trata en los últimos párrafos del tercer apartado del segundo capítulo del manuscrito principal del Libro III (donde, de un modo bastante deficiente, se ocupa de los «precios de mercado» y de la medida en que estos son influidos por los movimientos de oferta y demanda). Ahora bien, aunque muy probablemente Marx hubiera recurrido a los desarrollos actuales de la microeconomía para resolver con más precisión ese *rinconcito* del manuscrito del Libro III, de lo que no cabe duda es de que en ningún caso los hubiera aceptado *en sustitución del recorrido completo.* En este sentido, debe notarse que cuando Schumpeter afirma que la teoría de la utilidad marginal supera a la construcción teórica basada en el valor, está cometiendo el error de suponer (junto al resto de la economía convencional) que el sentido del recorrido completo de *El capital* hay que buscarlo ante todo en su capacidad para proporcionar una mera *herramienta de cálculo* de los precios y no, más bien, una explicación completa de *qué es lo que se está realmente calculando* cuando se calculan los precios de la competencia capitalista.

Por otro lado, una vez establecida la cuestión de los precios en el lugar teórico que le corresponde, resulta más fácil abordar críticamente el presupuesto fundamental que se ubica en la base de toda la teoría económica, a saber, la concepción del sujeto humano como un maximizador puro (por naturaleza) de su propio interés.

Todo el «pensamiento económico», como se ha señalado ya, coloca en la base de su construcción teórica el supuesto de los agentes humanos como una especie de centros de computación, radicalmente desvinculados unos de otros y en constante competencia, ocupados permanentemente en calcular las opciones y estrategias que, en cada caso, reporten mayores beneficios individuales.

Ya vimos[55] que *como supuesto antropológico* útil desde un punto de vista descriptivo, es difícil encontrar algún otro que se corresponda menos con la realidad. No hay sociedad que pueda sobrevivir a la ruptura de los vínculos familiares, comunitarios,

[55] Cf. 2.4. «El uso de modelos teóricos en la "economía convencional moderna"» y 2.5. «El modelo de mercado en la economía».

ideológicos, vecinales, laborales, etc. y su sustitución por relaciones de mercado y, por lo tanto, resulta imposible que llegue a existir alguna sociedad que pudiera ser *descrita* sobre la base de ese principio.

También vimos que *como idea regulativa* (es decir, como principio a partir del cual obtener indicaciones normativas) no se trata solo de un supuesto radicalmente falso, sino de un supuesto disparatado[56].

Sin embargo, el lugar teórico en el que ubica Marx las «cuestiones económicas» (como, por ejemplo, la determinación de los precios) permite comprender con cierta precisión la rentabilidad teórica de ese supuesto sin necesidad de introducir presupuestos antropológicos disparatados. En efecto, si el supuesto de los «centros de cálculo para maximizar el interés» resulta fundamental para el análisis económico es, precisamente, porque la competencia no es tanto un proceso que enfrente a unos *seres humanos* con otros (como miembros iguales de una sociedad), sino un proceso que enfrenta a cada *industria capitalista* con las demás. *De estas industrias* sí cabe suponer, en efecto, que son centros de cálculo encaminados a la obtención de los máximos beneficios. De hecho, cabe suponer que cada industria dedicará todos los medios necesarios para calcular siempre hasta el final de qué opciones cabe esperar el máximo beneficio (ya que, en definitiva, eso de «calcular» tampoco les cuesta ningún trabajo, sino solo dinero para contratar *economistas*).

Confundir una cosa con otra, confundir la naturaleza humana con la lógica interna de una industria capitalista es, sin duda, el modo más eficaz de impedir que puedan restituirse en ningún momento los derechos de la experiencia. Tal como se vio en la primera parte, partir de unos supuestos antropológicos radicalmente falsos desde un punto de vista descriptivo y absurdos desde un punto de vista normativo era lo que abría la puerta a la construcción de modelos matemáticos completamente apriorísticos, cuyo interés para la ciencia se limitaba al que tuvieran *desde el punto de vista de la ciencia matemática.* En efecto, se trataba de modelos muy deslum-

56 Cf. 2.4. «El uso de modelos teóricos en la "economía convencional moderna"» y 2.5. «El modelo de mercado en la economía».

brantes, pero que, lejos de restituir los derechos de la experiencia, trataban en todo caso de suplantarla.

Ahora bien, debemos señalar que, a partir de lo planteado aquí, se puede decir que el recorrido de *El capital* representa una *fundamentación* de la pertinencia de la matemática (en un sentido restringido) en el marco de esta disciplina. En efecto, la pertinencia de la matemática en este terreno no se basa en que el núcleo más esencial de la «naturaleza humana» imponga la búsqueda exclusiva del propio interés (de tal modo que, en ausencia «perturbaciones», cupiese reconocer en cada individuo nada más que un centro de puro cálculo maximizador y, en consecuencia, quedase probada la pertinencia de la matemática para el análisis de ese terreno). Sobre la base de presupuestos antropológicos no solo falsos sino realmente estrafalarios, es posible construir brillantes modelos matemáticos (como los que construye la teoría de juegos), pero lo que haya de científico en esas construcciones matemáticas es, precisamente, *lo que tengan de matemática pura* (y nada más). Por el contrario, el tipo de fundamentación de la pertinencia de la matemática que realiza Marx no se basa en absoluto en ese presupuesto antropológico (falso si se establece como principio descriptivo y absurdo si se impone como idea regulativa). A nuestro entender, Marx ubica en el lugar teórico que le corresponde ese supuesto de los *agentes económicos* como *puros centros de cálculo* para la maximización del propio interés: se trata de *industrias capitalistas* y solo por eso (y en esa medida) corresponde una *realidad ya no puramente matemática* a toda la construcción teórica que se pueda realizar sobre la base de ese supuesto.

Así pues, cuando en el terreno del pensamiento económico todo sigue pendiente de ser puesto en su sitio, no es de extrañar que hasta un crítico tan feroz de Marx como Schumpeter (a quien vimos emitir un veredicto adverso) termine sosteniendo que, en realidad, se debe reconocer que Marx fue «el primero en vislumbrar lo que, aún en la actualidad, sigue siendo la teoría económica del futuro»[57].

57 Schumpeter, ob. cit., p. 73.

Capítulo 11
Divergencias inevitables

11.1. El llamado «problema de la transformación de valores en precios de producción»: el insatisfactorio planteamiento y la inconsistente solución de Marx a un problema perfectamente innecesario en la actualidad

11.1.1. Planteamiento de un problema ineludible para Marx

La publicación del Libro III de *El capital* no consiguió, como se había aventurado a asegurar Engels en su famoso «reto», zanjar la discusión en torno a la compatibilidad entre la ley del valor y el concepto de precio de producción, quedando así en entredicho qué papel le correspondía a la primera si el precio de equilibrio de las mercancías individuales corresponde, en la competencia propiamente capitalista, al segundo. Como se vio ya, los reproches contra Marx a este respecto provienen del intento de buscar en *El capital* respuestas a preguntas que no son las suyas. De este modo, sustituyendo la *pregunta* que orienta y dirige una obra, es luego fácil demostrar que la *respuesta* es claramente insatisfactoria. El entusiasmo con el que se apresuraron a condenar a Marx sus críticos se funda en gran medida en una operación de ese tipo: creyendo que Marx disputa con la economía política solo en el terreno de las respuestas (es decir, creyendo que Marx comparte completamente el terreno teórico sobre el que se asienta la economía política), consideran que ya a finales del siglo XIX hay modos más eficaces de abordar «esas» preguntas (pues Alfred Marshall publicó en 1890 sus célebres *Principles*

of Economics, obra cumbre de la «síntesis neoclásica»). Pero Marx no considera que la cuestión de cómo se determinan los precios de equilibrio sea la más relevante o, mejor dicho, solo la consideraría la cuestión más relevante en caso de que efectivamente lo fuera para dar cuenta de las leyes que constituyen la sociedad moderna, es decir, en caso de que fuese ahí donde se jugara la relación económica fundamental que define al modo de producción capitalista (y este no es en absoluto el caso para Marx).

Sin embargo, aparte de que en una medida importante se intentara invalidar la respuesta mediante el procedimiento de sustituir la pregunta, hay que reconocer también que el modo como plantea Marx la *transformación* de los valores en precios de producción presenta graves deficiencias, tanto en las soluciones como en el propio planteamiento.

Estas deficiencias encuentran fácil explicación en el hecho simple de que Marx escribiera *El capital* antes de que se hubieran desarrollado las matemáticas del siglo XX. En efecto, Marx no tuvo a su alcance el instrumental matemático que le permitiera determinar los precios y la tasa de ganancia, así como los valores y la tasa de explotación, a partir de los datos técnicos de la producción, es decir, a partir de los datos en términos físicos (hierro, trigo, oro…) tanto de los insumos (incluidos los salarios) como de los resultados del proceso productivo. Con el instrumental matemático a disposición de Marx (y tampoco es casual que al final de su vida y con *El capital* todavía sin resolver, decidiera ocuparse en investigaciones matemáticas), es necesario asegurarse de que todos los datos sean aportados en una única magnitud homogénea (ya sea en horas de trabajo simple, abstracto y socialmente necesario, ya sea en su expresión a través de alguna mercancía única, o sea, en algún tipo de unidad monetaria) *antes* de abordar cualquier cálculo o comparación entre ellos.

Con el instrumental matemático que hoy tiene a su disposición la ciencia económica, es perfectamente posible, a partir de los datos técnicos de la producción, obtener esa magnitud homogénea común *en la operación misma* por la que se calcula o bien el valor o bien el precio relativo de las distintas mercancías,

respetando al mismo tiempo la exigencia irrenunciable para Marx de saber qué se calcula cuando se calcula el valor y qué se calcula cuando se calcula el precio.

Ahora bien, sin esta posibilidad, bien se puede de todas formas tomar el *precio de producción* (es decir, el *costo de producción* más la ganancia media que corresponda en una sociedad dada a una inversión tal) como magnitud homogénea con la que realizar todos los cálculos oportunos sobre la realidad económica, pero resulta imposible hacerse cargo de un modo satisfactorio de cuestiones previas obligatorias desde un punto de vista científico: cuestiones tan elementales como en qué consiste el concepto mismo de «precio» o cuál es el fundamento de que haya algo así como ganancia media.

Precisamente por esto, Marx denomina «economía vulgar» a ese intento de «explicar» directamente los precios de las mercancías a partir de su costo de producción y de la existencia de una tasa de ganancia media. En primer lugar, Marx considera que tomar esto como punto de partida implica un círculo vicioso insalvable pues, en efecto, es un intento de explicar los precios partiendo ya de ellos (es decir, del *costo* de producción). Ciertamente, dar por supuesto en la explicación precisamente lo que se trataba de explicar es tanto como no explicar nada. Pero ni siquiera es este círculo vicioso lo más grave para Marx. Por el contrario, considera todavía menos tolerable desde un punto de vista científico que se pueda tomar la existencia de una «tasa de ganancia» como algo enteramente natural que no requiere, a su vez, de algún tipo de explicación. En efecto, que haya una «tasa de ganancia» en vez de no haberla es algo que podrá no sorprender en absoluto a quien se limite a vivir y desenvolverse en una realidad que la da por supuesta sin mayor problema. Sin embargo, Marx considera obvio que ningún científico que merezca tal nombre puede dejar de preguntarse por el *fundamento* de que haya en general algo así como «ganancia». En definitiva, lo primero que caracteriza al trabajo teórico (frente al discurso puramente ideológico) es la sorpresa ante los asuntos más comunes y corrientes; la sorpresa ante esos asuntos que no merecen en absoluto la atención de quienes

se limitan a tratar cotidianamente con las cosas en vez de intentar *conocerlas*. Por lo tanto, Marx exige que antes de calcular cuál es la tasa de ganancia media para una sociedad dada, se responda, de un modo sin duda bastante socrático, a la pregunta de qué es la «ganancia» y cómo es posible que algo así pueda darse como algo común y corriente. Marx considera evidente que solo quien esté absolutamente atrapado en los prejuicios más vulgares y comunes sobre el objeto de estudio puede considerar que la existencia de algo tan insólito como una «tasa de ganancia» es algo que no merece mayor investigación y que, por lo tanto, tiene sentido intentar *calcularla* antes de haber conseguido *explicarla*.

Marx localiza el *fundamento* de que haya «ganancia» (en vez de no haberla) en el hecho de que quienes se incorporan al proceso productivo como vendedores de *fuerza de trabajo* dedican solo una parte de la jornada a reproducir los bienes contenidos en su salario y, por lo tanto, otra parte de la jornada a trabajar gratuitamente para quienes se incorporaron al proceso productivo como vendedores de *dinero*. Solo cuando aparece la *fuerza de trabajo* como mercancía (es decir, cuando el trabajo cobra la forma de *trabajo asalariado*) puede ocurrir que quienes adelantaron dinero como capital se encuentren, al término de cada ciclo productivo, con una determinada cantidad de productos que no les ha *costado* nada producir (aunque a los trabajadores, en efecto, les haya costado trabajo). Por lo tanto, para analizar el asunto de la tasa de ganancia, es una condición teórica inexcusable investigar qué parte de la jornada dedica la clase obrera a reproducir los bienes contenidos en el salario (es decir, a trabajar para sí misma) y qué parte trabaja gratuitamente para el capital. Esta investigación exige ser planteada *en términos de valor* (ya que solo la tasa de *plusvalor* nos ofrece un indicador exacto de la explotación del trabajo, que es condición de posibilidad de que haya en general «ganancia»). Por lo tanto, Marx considera que cualquier estudio riguroso en torno a los precios y la tasa de ganancia debe ir precedido, para resultar científicamente viable, de una investigación en torno a su *fundamento*, a saber, la tasa de *plusvalor* y, por lo tanto, el valor.

Esta exigencia teórica de intentar explicar el fundamento de la «ganancia» antes de *calcular* su magnitud es considerada por Marx ineludible, con independencia de si resulta técnicamente posible o no *calcularla* sin partir de los *valores* (o sea, directamente a partir de los datos técnicos de la producción, tal como hemos hecho más arriba). El «sistema en valores» se dirige en su integridad a hacerse cargo de ese tipo de preguntas. Así, incluso si no resultase necesario para *calcular* la tasa de ganancia, seguiría de todos modos siendo imprescindible para *comprenderla* (y, con ella, el «sistema en precios»). En definitiva, el papel fundamental que Marx asigna a la teoría del valor es precisamente el de permitirnos acceder al fundamento racional que se esconde tras la existencia de una «tasa de ganancia».

Ahora bien, el hecho de que resulte matemáticamente posible calcular los precios y la ganancia sin necesidad de pasar por los valores en nada modifica, ciertamente, el nervio central de la argumentación de Marx. Sin embargo, además de la cuestión ineludible de localizar un fundamento racional en el concepto de ganancia (algo inexcusable cuando se trata de pensar las *relaciones económicas* que corresponden al modo de producción capitalista), Marx considera, dado el insuficiente instrumental matemático que tenía a su disposición, que el concepto de valor también es necesario para resolver la cuestión técnica de calcular los precios *sin caer en el círculo vicioso* antes denunciado, a saber: partir ya de ellos (del precio de costo) para intentar explicarlos (ya que se definirían como «costo de producción» más «ganancia media»).

En efecto, respecto a esta cuestión meramente técnica, Marx considera necesario partir de alguna magnitud cuantificable y homogénea presente en todas las mercancías (en este caso el trabajo) como condición previa a todas las posibles operaciones de comparación y cálculo entre ellas. Al carecer, pues, de la posibilidad de comenzar operando con magnitudes heterogéneas (quintales de hierro, toneladas de trigo, gramos de oro…) y alcanzar *mediante el proceso mismo de comparación y cálculo* ciertas magnitudes homogéneas a las que poder reducir las primeras (ya sean los precios, ya sean los valores, dependiendo de en

qué respecto se esté interrogando al sistema en cada caso), resulta que Marx se considera en la necesidad (para evitar el circulo vicioso) de partir de los *valores* para intentar calcular los precios.

Por lo tanto, dado que los valores y los precios de equilibrio en la competencia capitalista no coinciden, Marx considera necesario establecer algún mecanismo para *deducir* los precios a partir de los valores, o sea, algún sistema que nos permita *transformar* los valores en precios. Esta segunda parte de la cuestión (la parte, digamos, de «técnica económica» que no es la cuestión fundamental que hace de la teoría del valor trabajo la piedra angular de *El capital*) es perfectamente prescindible en la actualidad; sin embargo, es una cuestión que Marx no podía eludir y, por lo tanto, intentar resolver de algún modo.

El operativo de transformación que propone Marx, comienza con una tabla en la que se recogen, expresados en valores, los datos de cinco industrias con distintas composiciones orgánicas de capital (es decir, con proporciones distintas entre el capital constante y el capital variable que emplean) y, por lo tanto, de cinco industrias cuyas mercancías tienen un valor que no puede coincidir con el precio de equilibrio de la competencia capitalista:

(Modificamos ligeramente la designación de la variables para conservar en la medida de lo posible la notación que se ha utilizado y evitar de este modo complicaciones innecesarias)[1]:

Tabla 9

	Capitales (constante + variable)	Tasa de plusvalor (p) m/v	Masa de plusvalor (m) v*p	Valor del producto (z) c + v + m	Tasa de ganancia si el precio competitivo coincidiese con el valor (t) m/(c+v)
I	$80_c + 20_v$	100 %	20	120	20 %
II	$70_c + 30_v$	100 %	30	130	30 %
III	$60_c + 40_v$	100 %	40	140	40 %
IV	$85_c + 15_v$	100 %	15	115	15 %
V	$95_c + 5_v$	100 %	5	105	5 %

1 MEGA, II, 4.2, pp. 231-233.

En efecto, dadas unas composiciones orgánicas (es decir, unas proporciones entre capital constante y variable) tan dispares en inversiones por lo demás iguales (a saber, sobre inversiones iniciales de 100 todas ellas) y supuesta una tasa de explotación común a todos los sectores (cf. 7.18.), cada uno genera una cantidad distinta de plusvalor ——proporcional a la cantidad de capital variable que emplearon (siendo la tasa de plusvalor del 100 por 100 para todos, generan tanto plusvalor como capital variable hubieran empleado)—— y, por lo tanto, los productos de cada sector tienen un *valor distinto* (resultando el valor de sumar el capital constante, el variable y el plusvalor), a pesar de haber requerido todos la misma inversión de capital. En caso de que las cosas se vendiesen en el mercado *a su valor*, cada sector arrojaría tasas de ganancia muy distintas, pues, pese a ser todas las inversiones iguales (de un valor de 100), el valor de los productos es muy dispar.

(Por simplicidad —dado que no modifica en nada el asunto que intentamos aquí tratar—, se introduce el supuesto, a diferencia de lo que hace Marx, de que todas las industrias consumen la totalidad del capital constante en cada ciclo productivo y, por lo tanto, el valor de este pasa *íntegramente* a formar parte del valor de las mercancías resultantes).

Evidentemente, una situación que arroja tasas de ganancia dispares no puede implicar una situación de equilibrio dada la competencia capitalista. Por lo tanto, Marx intenta buscar cuál sería la tasa común de ganancia en esa sociedad de cinco sectores para, a partir de ahí, intentar localizar los precios de equilibrio. Intenta calcular, pues, cuál es la composición orgánica promedio y, por lo tanto, la ganancia promedio en esa sociedad. Para ello, sencillamente suma los datos de los distintos sectores y los divide entre 5. Antes de nada, debe tenerse en cuenta que este modo de proceder, evidentemente, solo es correcto para el caso particular de que todos los sectores tengan exactamente el mismo peso en el sistema económico. De no ser así, habría que ponderar la importancia relativa de cada sector para ver en

qué medida influye cada uno en la determinación de la tasa general de ganancia. Ahora bien, en este caso, la cantidad promedio de capital constante en cada industria es 78 (390/5) y 22 de capital variable (110/5). Del mismo modo, sobre un plusvalor total de 110, se obtiene una ganancia promedio de 22, y exactamente igual ocurre con la tasa de ganancia (que pasa a ser del 22 por 100). A partir de estos datos, pues, Marx obtiene la siguiente tabla:

Tabla 10

	Capitales (constante + variable)	Masa de plusvalor (m) $p^* v$	Masa de ganancia media (x) $g^*(c+v)$	Valor del producto (z) $c+v+m$	Precio del producto (y) $c+v+x$	Tasa de ganancia media (g) $x/(c+v)$	Desviación precio-valor $y-z$
I	$80_c + 20_v$	20	22	120	122	22 %	+2
II	$70_c + 30_v$	30	22	130	122	22 %	−8
III	$60_c + 40_v$	40	22	140	122	22 %	−18
IV	$85_c + 15_v$	15	22	115	122	22 %	+7
V	$95_c + 5_v$	5	22	105	122	22 %	+17
Totales		110	110	610	610		0

Marx considera fundamentales estos resultados. Empieza por ser evidente que los precios de las mercancías individuales no coinciden con sus valores. Sin embargo, comenzar por estos últimos para alcanzar a partir de ellos los primeros es considerado por Marx el único método científico correcto. ¿Por qué? Marx se niega (por considerarlo no solo un círculo vicioso sino una verdadera estafa) a tomar como punto de partida los precios de los productos para, descontando los precios de los insumos, localizar la ganancia. Sencillamente, esto deja sin explicar tanto los precios como la ganancia.

A lo único que, según Marx, se puede denominar una verdadera explicación de dicha ganancia es al análisis de cómo el proceso productivo en su conjunto genera un *excedente* que, dada la estructura de clases del modo de producción capitalista, es detraído a los productores directos en beneficio de los dueños de los medios de producción. Es esencial para Marx hacer notar

que la clase capitalista no puede apropiarse bajo la forma de ganancia más que de *lo que haya sido producido y sin embargo no pagado* a los trabajadores y, por lo tanto, que hay que buscar su fundamento en la diferencia entre lo que los trabajadores producen y la parte que les asigna el sistema productivo de ese resultado. Esta diferencia en la que se fundamenta la tasa de ganancia es, pues, una diferencia *en los totales*, es decir, una diferencia entre lo que le corresponde del *total* de la producción a la *clase* capitalista en general, o sea como *clase*, y lo que le corresponde a la clase obrera en su conjunto.

Ahora bien, Marx no podía operar en ningún sentido con los totales más que a condición de haber reducido *previamente* (es decir, con anterioridad a cualquier operación posible) todas las mercancías a una magnitud homogénea como, por ejemplo, sus valores. De ahí la enorme importancia que Marx asigna al hecho de que *coincidan los totales* en las tablas de la transformación (9 y 10). En efecto, para explicar lo que considera esencial —a saber, que la ganancia encuentra su fundamento en el hecho de que, dado el monopolio de los medios de producción, se impone una diferencia, que se apropia el capital, entre el resultado total del sistema productivo y lo que ese sistema asigna al conjunto de la clase obrera—, Marx carece de instrumentos mejores que, en primer lugar, reducir todos los resultados de la producción (los quintales de hierro, las toneladas de trigo y los gramos de oro) a sus valores como *condición previa a poder operar con ellos* y, en segundo lugar, decir que, si bien esos valores no coinciden con el precio de las mercancías individuales, no por ello dejan de darnos la verdadera explicación de la ganancia. ¿Cómo? Puesto que resulta necesario calcular los valores para poder hacerse cargo de qué parte de la producción corresponde a la clase trabajadora y qué parte corresponde al capital (o más concretamente a sus propietarios) —y dado que es esa relación la que está detrás no solo del hecho insólito de que a las máquinas les corresponda por «derecho propio» una parte de la producción (es decir, una ganancia), sino detrás también precisamente de la magnitud de esa parte—, Marx considera que la producción total se podrá distribuir de una

forma u otra, pero que en ningún caso podrá distribuirse más *de lo que se haya producido en total*, expresión esta última que Marx considera idéntica en cualquier sentido científicamente operativo posible a esta otra: en ningún caso podrá distribuirse bajo la forma de ganancia más que *el valor total producido*.

Es decir, Marx analiza en términos de valor el sistema de explotación de clase según el cual la clase de los propietarios de los medios de producción se apropia de una parte del producto del trabajo social. Una vez analizado esto y localizada la magnitud de esa explotación, Marx analiza como una *cuestión distinta* los mecanismos según los cuales los distintos capitalistas se reparten entre sí ese excedente detraído a los productores. Sin embargo, *y pese a insistir en que esta segunda cuestión es específicamente distinta de la anterior*, Marx considera imprescindible que ambas cuestiones *se conecten al menos en lo relativo a los totales* pues, en caso contrario, seguiría pendiente la cuestión de cómo determinar la tasa de ganancia y los precios sin incurrir en un círculo vicioso y en una estafa científica. A partir de aquí, Marx solo puede expresar todo lo anterior diciendo que en ningún caso puede haber una discrepancia entre el *plusvalor* total producido (que, sin duda, se podrá distribuir de esta o aquella manera) y la ganancia total de la que se apropia el capital, ni tampoco discrepancia entre el *valor* total de la producción y su *precio* agregado, pues una discrepancia tal sería tanto como decir, según el instrumental de Marx, que es posible distribuir algo que no ha sido producido. Por este motivo, a Marx le resulta imprescindible que cualquier desviación en los precios y los valores individuales de algunas mercancías se compensen con desviaciones equivalentes, pero en sentido contrario de otras (tal como ocurre en la tabla 10).

11.1.2. Deficiencias de la «solución» dada a un problema irresoluble

Resulta, sin embargo, que este método de transformación de valores en precios propuesto por Marx es gravemente insatis-

factorio. Para empezar, Marx era enteramente consciente del siguiente hecho:

> Puesto que el *precio de producción* puede divergir del valor de la mercancía, también el precio de costo de una mercancía puede hallarse por *encima* o por *debajo* de la *parte de su valor global* formado por el valor de los medios de producción que entran en ella. Es necesario recordar esta significación modificada del precio de costo, y no olvidar, por consiguiente, que si en una esfera particular de la producción se equipara el *precio de costo* de la mercancía y el *valor* de los medios de producción consumidos para producirla, siempre es posible un error[2].

Como bien ve el propio Marx, la transformación se hace solo a medias. Si resulta que los precios a los que los capitalistas venden sus mercancías no coinciden con sus valores, habrá que suponer que tampoco coinciden con sus valores los precios a los que compran las mercancías de otros y, por lo tanto, que los datos de los que se partía en las tablas de transformación no son los adecuados. En efecto, en primer lugar, el *capital constante* (maquinaria, materias primas, edificios…) no es más que una serie de mercancías compradas a otros capitalistas para poner en marcha un proceso productivo y, evidentemente, no puede suponerse que esas mercancías se compran a un precio distinto del que se venden. En segundo lugar, ocurre lo mismo con el *capital variable*: vimos que Marx consideraba que, según las leyes inmanentes del capital, los salarios tienden a corresponder con los bienes de subsistencia necesarios para la reproducción de la propia fuerza de trabajo y, por lo tanto, si estos mismos bienes aparecen en el mercado no ya a su valor sino a su precio de producción, entonces los datos en valores para expresar el capital desembolsado en trabajo vivo tampoco son los reales (excepto, claro está, para el caso muy particular de que los trabajadores consumiesen siempre una cesta de productos de distintos sectores tales que, hecha la correspondiente ponderación, resultase *como*

2 *Ibid.*, p. 242.

si se hubieran producido todos con una composición orgánica —es decir, con una proporción entre capital constante y variable— igual a la media social). Por lo tanto, es imprescindible expresar también en precios (y no en valores) las mercancías que se adquieren como insumo (tanto las que componen el capital constante como el variable), de tal forma que todo el proceso quede expresado como un único sistema.

Ahora bien, dado el carácter sistemático del proceso, es decir, dado que es imprescindible transformar también los insumos, resulta que lo anterior no es en absoluto un problema menor. A partir de la tabla de cinco industrias cualquiera que ha propuesto Marx, ¿cómo se puede saber en qué medida modifica el precio del capital constante (respecto a su valor) aquella discrepancia entre valores y precios? ¿Cómo se puede saber en qué medida afecta esa misma discrepancia al capital variable?

Sin embargo, estas son cuestiones ineludibles si se pretende saber, al menos, si un sistema respeta o no las exigencias de su propia reproducción. Para que el sistema pueda reproducirse, es necesario, como ya se vio, que permanentemente se produzca, al menos, lo que se consume en el proceso productivo mismo con el fin de poderlo reponer (no basta con que se produzcan elementos nuevos, diferentes, pero con el mismo valor que los gastados; estos deben reponerse con elementos del *mismo tipo*, ya que no hay otra forma de que desempeñen la misma función en la producción). Es decir, la condición fundamental para la continuidad del proceso es que se produzcan los elementos necesarios para sustituir *materialmente* a los gastados y, por lo tanto, que se produzcan elementos *cualitativa* o *físicamente* equivalentes. Ahora bien, como se vio en su momento (cf. capítulo 9), algo tendría que estar realmente muy mal planteado en el modelo teórico si llegase a ocurrir, por ejemplo, que un sistema cumple las condiciones de la reproducción en términos físicos y, sin embargo, pareciera que no lo hace al analizar el sistema en términos de valores o de precios. Si se ha producido efectivamente suficiente hierro y suficiente trigo para reproducir el sistema, entonces, por definición, se *habrá trabajado* lo suficiente

en ambos sectores (que es lo que quedaría reflejado en el modelo en valores) y se *habrá invertido* también lo suficiente (que es lo que se expresaría a través del modelo de precios). Si esto no ocurriera así, ciertamente, es que algo fallaría en el planteamiento.

Comencemos por proponer un sistema en el que se respeten de modo inequívoco las condiciones de la reproducción simple —y en adelante nos referiremos exclusivamente a las condiciones de la reproducción simple (que no es más que un caso particular de unas condiciones generales de la reproducción), ya que, en efecto, la cuestión de si el sistema crece a una determinada escala o si, por el contrario, permanece estacionario, es una cuestión que no afecta al tema que se está tratando aquí y, por lo tanto, no haría más que introducir complicaciones innecesarias—. Retomemos para ello el ejemplo que se propuso en la tabla 4:

Tabla 4

	Capital constante (C)			Capital variable (V)			Producción (B)		
	Trigo	Hierro	Oro	Trigo	Hierro	Oro	Trigo	Hierro	Oro
Hierro (I)	0	70	0	20	0	0	0	100	0
Trigo (II)	0	20	0	70	0	0	100	0	0
Oro (III)	0	10	0	10	0	0	0	0	200

Supongamos, pues, una sociedad con un sector que produce hierro, otro que produce trigo y otro que se dedica al oro, considerándolos, respectivamente, «representantes» de los sectores que producen medios de producción (I), bienes de consumo para la clase obrera (II) y bienes de consumo para la clase capitalista (III). La condición fundamental de la reproducción simple era que el sector I reprodujese los medios de producción utilizados por todos los sectores (es decir, el capital constante de I, II y III); que el sector II produjese trigo suficiente para reproducir a la clase obrera de los tres sectores (es decir, que reprodujese el capital variable de todos); y que lo que el sector III produjese representase el plusvalor generado por todos los capitalistas. Es evidente, pues, que el

ejemplo respeta las condiciones de la reproducción simple: se produce hierro suficiente (100 quintales) para cubrir las necesidades de todo el sistema (70, 20, 10); trigo suficiente (100 toneladas) para alimentar a todos los trabajadores (20, 70 y 10); y todos los recursos excedentes (10 quintales de hierro y 10 toneladas de trigo) se destinan a la producción de artículos de lujo (200 gramos de oro), en vez de destinarse a ampliar en una escala cada vez mayor la producción de hierro y trigo.

Pues bien, el sistema de producción representado en esa tabla arrojaba una tasa de *plusvalor* del 20% y unos *valores* de 8, 10 y 1 para el hierro, el trigo y el oro respectivamente. En efecto, se trataba de la única solución posible con sentido económico al siguiente sistema de tres ecuaciones:

$$100z_1 = 70z_1 + (1+p)(20z_2)$$
$$100z_2 = 20z_1 + (1+p)(70z_2)$$
$$200z_3 = 10z_1 + (1+p)(10z_2).$$

Este sistema de ecuaciones, como se vio, no era más que un determinado modo de interrogar al sistema en el que se colocaba en el centro de atención el asunto de la diferencia entre trabajar e invertir. Era, pues, el modo de lograr que el sistema respondiese a preguntas como, por ejemplo, en qué proporciones se divide la jornada laboral entre tiempo de trabajo necesario y sobretrabajo o en qué proporción se intercambiarían las mercancías entre sí en caso de que lo hicieran de un modo proporcional a la cantidad de trabajo que cuesta producir cada una.

Recordemos también que si, a partir de estos datos, *se expresaba el valor* de todas las mercancías mediante su equivalente en una única mercancía, por ejemplo, mediante su equivalente en gramos de oro, se obtenía la siguiente tabla (resultado simplemente de multiplicar los quintales de hierro y las toneladas de trigo por su valor expresado en gramos de oro, es decir, de multiplicar por 8 los quintales de hierro y por 10 las toneladas de trigo):

Tabla 11 Valores

	Capital constante (c)	Capital variable (v)	Producción (B)
Hierro (I)	560	200	800
Trigo (II)	160	700	1000
Oro (III)	80	100	200

Este mismo sistema de producción arrojaba una tasa de ganancia del 11 por 100 y unos precios relativos de 9, 9 y 1 para el hierro, el trigo y el oro, pues, en efecto, al igual que ocurría con los valores, estos son los únicos resultados posibles con sentido económico para el siguiente sistema de ecuaciones:

$$100\,y_1 = (1+g)(70\,y_1 + 20\,y_2)$$
$$100\,y_2 = (1+g)(20\,y_1 + 70\,y_2)$$
$$200\,y_3 = (1+g)(10\,y_1 + 10\,y_2)$$

Por lo tanto, si *se expresaba el precio relativo* de todas las mercancías mediante un único equivalente, por ejemplo, el oro, se obtenían los siguientes resultados:

Tabla 12 Precios

	Capital constante (c)	Capital variable (v)	Producción (B)
Hierro (I)	630	180	900
Trigo (II)	180	630	900
Oro (III)	90	90	200

Lo primero que debe notarse es que tanto la expresión en valores como la expresión en precios del sistema productivo planteado en la tabla 4 respetan las condiciones de la reproducción simple. Esto es algo que no presenta ningún misterio una vez el sistema mismo las respeta. En efecto, si el sistema productivo logra producir físicamente al menos el hierro, el trigo y el oro gastados, entonces interroguemos al sistema como le interroguemos, nos tendrá que responder que respeta esas condiciones. Algo fallaría estrepitosamente en el modo de preguntar si, habiéndose producido el hierro necesario, el sistema de los valores no contestase *que se ha trabajado* el tiempo suficiente en ese sector o el sistema de los precios negase *que se ha invertido* suficiente capital.

Si se obtuvieran respuestas de este tipo, habría que impugnar el propio mecanismo con el que interrogar al sistema. Sin embargo, en el esquema planteado, todo se cumple según lo previsto: el valor del hierro que produce el sector I es igual al valor del hierro que utilizan todos los sectores (800= 560 + 160 + 80); el valor del trigo que produce el sector II es igual al valor del trigo que consume todo el capital variable (1.000= 200 + 700 + 100); y el sector III produce la cantidad de oro en que se materializa el plusvalor generado en todo el sistema. Lo mismo ocurre si se expresa en precios, pues, en efecto, el precio del hierro que produce I (900) es igual al precio del que consumen I, II y III (630 + 180 + 90); y el precio de toda la producción de trigo (900) es el mismo que el de la suma de todos los salarios (180 + 630 + 90), quedando la ganancia total que podrán repartirse entre sí los distintos capitalistas representada por la producción del sector III.

Ahora bien, una vez articulada la posibilidad de operar *directamente*, como se está haciendo aquí, a partir de la tabla en términos físicos, resulta que *aquel postulado que para Marx era imprescindible* —a saber, la necesidad de que el valor de todas las mercancías juntas sea igual al precio total, así como que la ganancia total coincida con el plusvalor global— *no solo se torna perfectamente innecesario sino que, además, resulta fácil ver que no tiene en absoluto por qué cumplirse*. Esto no significa, claro está, que no pueda cumplirse en ningún caso. Sin ir más lejos, en el ejemplo que se propone aquí los totales sí coinciden. En efecto, la suma de todos los valores (800 + 1.000 + 200) es igual a la suma de todos los precios (900 + 900 + 200) y, del mismo modo, el plusvalor total es igual a la ganancia total (200 en ambos casos)[3].

3 Resulta claro que esto ya no puede ser expresado en una tabla de transformación como la que utiliza Marx (MEGA, II, 4.2, pp. 231-233), pues, en efecto —si nos tomamos en serio el hecho de que, si hablamos de precios, también el capital constante y el variable de la inversión inicial debe expresarse en términos de precios— ya no se trata tanto de transformar valores como de poner de manifiesto cómo un mismo sistema productivo puede ser interrogado, bien desde la perspectiva del valor, bien desde la perspectiva de los precios.

Sin embargo, esto no es en absoluto necesario. Solo se cumple en el caso particular de que, como equivalente para expresar el valor o el precio de todas las mercancías, se tome una mercancía cuyo proceso de producción opere exactamente con una composición orgánica igual a la media de la sociedad. Por eso en el ejemplo propuesto aquí sí coincidían los totales, tanto la suma de los precios y los valores como la suma del plusvalor y la ganancia, pues, en efecto, el sector III opera exactamente con una composición orgánica igual a la media social. Ciertamente, expresado en términos de valor, el sector III invierte 80 de capital constante por cada 100 de variable (cuando el conjunto de la sociedad destina 800 a constante y 1.000 a variable) y expresado en términos de precio, gasta, al igual que la sociedad en su conjunto, tanto capital constante como capital variable.

No obstante, si se decidiera utilizar, por ejemplo, el hierro como mercancía equivalente mediante la cual expresar el valor o el precio relativo de las demás, los totales ya no coincidirán.

Por lo tanto, para exponerlas como *perspectivas internamente consistentes*, es imprescindible mostrarlas *por separado*. De todas formas, para comprender el carácter puramente casual de la coincidencia de los totales, quizá resulte útil exponerlo de la forma más paralela posible al modo como pretende demostrarlo Marx que recogimos en las tablas 9 y 10:

Tabla 16

Tabla de valores

	Capitales (constante + variable)	Masa de plusvalor (m) $p * v$	Valor del producto (z) $c+v+m$	Tasa de plusvalor (p) m/v
I	$560_c + 200_v$	40	800	20 %
II	$160_c + 700_v$	140	1000	20 %
III	$80_c + 100_v$	20	200	20 %
Totales		200	2000	

Tabla 17

Tabla de precios

	Capitales (constante + variable)	"Masa" de ganancia (x) $g * (c+v)$	Precio del producto (y) $c+v+x$	Tasa de ganancia (g) $x/(c+v)$	Desviación precio-valor $y-z$
I	$630_c + 180_v$	90	900	11 %	+100
II	$180_c + 630_v$	90	900	11 %	−100
III	$90_c + 90_v$	20	200	11 %	0
Totales		200	2000		0

En efecto, si se tomaba el gramo de oro como unidad de medida, el valor relativo del quintal de hierro y la tonelada de trigo era 8 y 10 respectivamente (es decir, un quintal de hierro valía tanto como 8 gramos de oro y una tonelada de trigo tanto como 10), mientras que el *precio* relativo de ambos era de 9. Para expresar todo el sistema no ya en términos físicos (tabla 4), sino en valores (tabla 11) o en precios (tabla 12) no había más que multiplicar los quintales de hierro y las toneladas de trigo por lo que sería su equivalente en oro. Ahora bien, es evidente que si se toma mejor el hierro como unidad a partir de la cual expresar el valor o el precio de todas las demás mercancías, el *valor* relativo del hierro será, por definición, 1 (8/8), y, por lo tanto, el del trigo 1.25 (10/8) y el del oro 0.125 (1/8). Del mismo modo, el *precio* del hierro será también 1 (9/9), evidentemente igual al del trigo (9/9), y el del oro será 1/9. Pues bien, a partir de estos datos —en los que, para expresar el valor y el precio de todas las mercancías, se toma una cuyo proceso de producción no tiene una composición orgánica igual a la media de todo el sistema, en este caso el hierro— resulta que también las magnitudes agregadas (los totales) varían según se esté calculando el valor o el precio.

Si se repite la misma operación que se ha realizado antes, pero, esta vez, expresando el valor y el precio de todas las mercancías en lo que sería su equivalente en hierro, se obtienen las siguientes tablas (13 y 14) en las que, como puede comprobarse, los totales no coinciden.

Tabla 13 Valores

	Capital constante (C)	Capital variable (V)	Producción (B)
Hierro (I)	70	25	100
Trigo (II)	20	87,5	125
Oro (III)	10	12,5	25

Tabla 14 Precios

	Capital constante (C)	Capital variable (V)	Producción (B)
Hierro (I)	70	20	100
Trigo (II)	20	70	100
Oro (III)	10	10	22,2

En primer lugar, las condiciones que impone la reproducción no dejan de respetarse por el hecho de que ahora estemos *expresando* todos los valores del sistema a través del *valor* del hierro o *expresando* todos los precios del sistema a través del *precio* del hierro. En efecto, se está analizando un sistema que respeta *materialmente* esas condiciones y, por lo tanto, cualquier *modo de expresarlo* (siempre y cuando se trate, claro está, de una *expresión* correcta y adecuada del sistema) no puede por menos de reflejarlo así. Ahora bien, lo interesante ahora es advertir que si se utiliza el valor o el precio del hierro (en vez del valor o el precio del oro) para expresar, respectivamente, todos los valores o los precios del sistema, entonces la suma de todos los valores (100 + 125 + 25) no es igual a la suma de todos los precios (100 + 100 + 22.2) y, del mismo modo, el plusvalor total (25) no es igual a la ganancia total (22.2)[4].

4 Expresando esto de nuevo del modo más parecido posible al que utiliza Marx, las tablas quedarían del siguiente modo:

Tabla 18
Tabla en valores

	Capitales (constante + variable)	Masa de plusvalor (m) $p^* v$	Valor del producto (z) $c + v + m$	Tasa de plusvalor (p) m/v
I	$70_c + 25_v$	5	100	20%
II	$20_c + 87{,}5_v$	17,5	125	20%
III	$10_c + 12{,}5_v$	2,5	25	20%
Totales		25	250	

Tabla 19
Tabla en precios

	Capitales (constante + variable)	"Masa" de ganancia (x) $g^* (c+v)$	Precio del producto (y) $c+v+x$	Tasa de ganancia (g) $x/(c+v)$	Desviación precio - valor $y - z$
I	$70_c + 20_v$	10	100	11%	0
II	$20_c + 70_v$	10	100	11%	-25
III	$10_c + 10_v$	2,2	22,2	11%	- 2,8
Totales		22,2	222,2		27,8

11.1.3. La trivial cuestión de si coinciden o no los totales

Puede verse, pues, que es casi una trivialidad el hecho de que los totales no coincidan cuando se toma como equivalente general o como forma de dinero una mercancía cuyo precio de producción difiere de su valor. Cuando se expresa todo el sistema de precios tomando como equivalente general una mercancía cuyo precio es superior a su valor (por ejemplo, el hierro), la suma de todos los precios resultará inferior a la suma de los valores y, por el contrario, si se toma una mercancía con un precio inferior a su valor (por ejemplo, el trigo), la suma de los precios resultaría superior a la suma de los valores —si se repitieran los mismos cálculos, pero tomando ahora el trigo como mercancía en la que expresar el valor de todas las demás, el valor total de todas las mercancías sería equivalente a 200 toneladas de trigo y el plusvalor total generado sería equivalente a 20 toneladas, mientras que el precio total sería de 222.2 y la ganancia total de 22.2—. Evidentemente, esto no es algo en absoluto extraño. Por el contrario, lo verdaderamente insólito sería que las cosas no resultasen exactamente así. En efecto —dado que el hierro incorpora relativamente poco trabajo y mucho capital constante y, por lo tanto, tiene un valor inferior al precio que alcanzará en la competencia capitalista—, si se decide expresar el *valor* de todo lo que se produzca utilizando el hierro como modo de expresión común (es decir, expresando el valor de cada mercancía a través de lo que *sería* su equivalente en hierro), es evidente que se obtendrá como resultado que el total de lo producido sería equivalente a una cantidad relativamente grande de quintales de hierro (dado que el hierro tiene un valor relativamente bajo); sin embargo, si, utilizando como modo de expresión el *precio* del hierro, se expresa el *precio* de toda la producción, obtenemos que este sería igual al precio de una cantidad relativamente pequeña de quintales de hierro (puesto que el hierro tiene un precio relativamente alto si lo comparamos con su valor). Todo lo contrario ocurre, claro está, si se expresa el

valor de las distintas mercancías a través de lo que sería su equivalente en otra, por ejemplo el trigo, con un valor relativamente alto (de tal modo que el valor de la producción total quedase expresado en el valor de una cantidad relativamente pequeña de toneladas de trigo), mientras que el precio de la producción total sería igual al precio de una cantidad mayor de toneladas de trigo (dado que el precio del trigo es menor a su valor).

Dicho de la forma más sencilla (aunque, evidentemente, no más rigurosa): como el hierro *vale* poco, el *valor* de toda la producción será equivalente a muchos quintales de hierro; pero como tiene un *precio* mayor, el *precio* total de la producción será igual a lo que costaría una cantidad menor de quintales de hierro. Por el contrario, como el trigo *vale* mucho, el *valor* de toda la producción puede expresarse en pocas toneladas de trigo; pero como su precio es menor, el precio total tendría que expresarse en una cantidad de trigo mayor.

No es difícil ver, pues, en qué sentido la no coincidencia de los totales es una trivialidad que depende sencillamente de la *unidad de cómputo* que se utilice para expresar las relaciones cuantitativas del sistema. A este respecto, *nada cambia en la cosa misma por el hecho de ser expresada en una unidad de cómputo o en otra*; los distintos elementos del sistema mantienen entre sí exactamente las mismas relaciones; la parte de la producción que corresponde a la clase trabajadora y la parte que se apropia el capital es la misma independientemente de si se expresa a través de lo que sería su equivalente en oro, en hierro o en trigo; la parte del trabajo social total que revierte en los propios trabajadores y la parte que retienen los propietarios de los medios de producción (es decir, la proporción entre tiempo de trabajo necesario y tiempo de sobretrabajo en el conjunto del sistema) tampoco varía.

Por lo tanto, puesto que no hace falta en absoluto esa identidad numérica entre valor y precio (ni en los totales ni en las mercancías individuales) para poder decir que el plusvalor es el verdadero fundamento de la ganancia —es decir, que la ganancia no puede ser más que la expresión monetaria de las

cosas que han sido producidas en el tiempo de plustrabajo—, resulta claro que esa discrepancia cuantitativa es enteramente irrelevante: ni plantea ninguna objeción añadida ni introduce nuevas dificultades.

Lo importante es, en cualquier caso, no perder de vista a qué preguntas se responde exactamente con el sistema en valores y a cuáles con el sistema de precios.

11.2. Elementos inasimilables

Se trata, sin lugar a dudas, de un principio hermenéutico fundamental la exigencia de buscar siempre la interpretación más capaz de hacerse cargo de una determinada obra de un modo completo. Cuando se trata de la obra de un gigante del pensamiento, esta exigencia es definitiva: las grandes obras de la historia del pensamiento no admiten enmiendas o correcciones. Si un gran autor considera una obra terminada, debemos estar seguros de poder encontrar en ella una unidad sistemática perfectamente coherente. Por lo tanto, si una determinada lectura se ve obligada a rechazar ciertas partes del sistema, podemos estar seguros de que las deficiencias corresponden más a la interpretación que a la obra.

Ahora bien, hay ciertas tesis en *El capital* que no es posible incorporar a la lectura que estamos aquí defendiendo. Esto por sí solo sería una objeción fatal si, en efecto, nos encontrásemos no solo ante una obra cumbre del pensamiento (como sin duda *El capital* lo es), sino ante una obra cumbre *terminada.*

Sin embargo, *El capital* es, precisamente, una obra inacabada no solo porque a Marx no le diese tiempo a finalizarla. Si a su muerte en 1883 no tenía todavía, ni mucho menos, una versión lista para ser publicada era porque la obra no estaba en absoluto *resuelta.* En efecto, como ya se ha comentado, está fuera de toda duda que Marx redactó los manuscritos del Libro III antes de la publicación del Libro I. Sin embargo, deja a su muerte todavía importantes cuestiones sin resolver, las suficientes como para considerarse muy lejos de contar con una versión lista para publicar.

Ante una obra internamente *irresuelta* como *El capital,* cualquier lectura posible tiene que prescindir de algunos elementos para poder presentar un único sistema internamente consistente. Sin lugar a dudas, toda investigación hermenéutica debe intentar excluir lo menos posible tanto en lo referente a la cantidad como en lo referente a la centralidad desde el punto de vista de la construcción del sistema teórico en que consiste *El capital*. En este sentido, se debe primar siempre lo autorizado por Marx para su publicación frente a lo no publicado (y, por lo tanto, los textos del Libro I frente a los del II y III), y, de entre esto último, hay que distinguir los materiales más elaborados de los menos y diferenciar las piezas más necesarias para la construcción del *sistema teórico* de las cuestiones más periféricas.

Procediendo de este modo, la lectura que proponemos se ha visto forzada a dejar fuera algunos elementos en absoluto irrelevantes. Para empezar, no ha sido posible salvar en su totalidad *la letra* de lo expuesto por Marx en los apartados 2 y, sobre todo, 3 del capítulo II del manuscrito principal del Libro III. Sin embargo, a este respecto se respeta lo fundamental de lo defendido por Marx a propósito de la nivelación de la tasa de ganancia y de la relación que se establece entre esta ley y el concepto de valor.

No ocurre lo mismo con la «ley de la bajada tendencial de la tasa de ganancia» (a la que se dedica todo el capítulo III del manuscrito principal del Libro III) ni con una parte del apartado dedicado a la «renta absoluta» de la tierra (apartado C del capítulo VI). La imposibilidad de sostener ambos elementos no depende ya del modo de exposición sino del contenido mismo. Ahora bien, en defensa de nuestra interpretación de *El capital*, intentaremos demostrar no solo que el conjunto de la construcción teórica elaborada por Marx es perfectamente capaz de funcionar prescindiendo de ellas, sino, además, que tanto la ley de la bajada tendencial de la tasa de ganancia como la teoría de la renta absoluta de la tierra resultan internamente inviables.

11.2.1. Ley de la bajada tendencial de la tasa de ganancia

La ley marxista de la bajada tendencial de la tasa de ganancia es bien conocida:

> Con la progresiva disminución relativa del capital variable con respecto al capital constante, la producción capitalista genera una *composición orgánica* continuamente más alta del capital global, cuya consecuencia directa es que la tasa del plusvalor, manteniéndose constante el grado de explotación del trabajo e inclusive si este aumenta, se expresa en una *tasa general de ganancia constantemente decreciente*[5].

Imaginemos una determinada inversión en la que está dada la tasa de explotación *p* (pongamos 100 por 100) y la magnitud del capital variable *v* (pongamos 10.000). Manteniéndose esto constante, es evidente que resultarán tasas de ganancia (*g*) muy distintas dependiendo de la magnitud del capital constante (*c*) y, por lo tanto, de la proporción que se establezca entre este y el variable. Recordemos, en efecto, que la tasa de explotación era igual al plusvalor generado dividido solo entre el capital variable, mientras la tasa de ganancia era igual al plusvalor obtenido dividido entre la inversión total (ya fuese en capital variable o constante). Así, por ejemplo, si la tasa de explotación se mantiene fija en el 100 por 100, a esa inversión le corresponderían las siguientes tasas de ganancia:

100 por 100 en el extrañísimo caso de necesitar una inversión en capital constante = 0 —pues, en efecto, tendríamos un plusvalor de 10.000 (ya que se ha supuesto que la tasa de explotación es del 100 por 100, es decir, se genera una masa de plusvalor igual a la de capital variable) a dividir entre 10.000 + 0 (*v*+*c*)—.

66,66 por 100 si el capital constante fuese 5.000 —pues la tasa de ganancia sería igual a 10.000/(10.000+5.000)—.

5 MEGA, II, 4.2, p. 287.

50 por 100 si el capital constante fuese 10.000 —pues g = 10.000/(10.000 + 10.000)—.

25 por 100 si c = 30.000 —pues g = 10.000/(10.000 + 30.000)—.

20 por 100 si c = 40.000 —pues g = 10.000/(10.000 + 40.000)—.

En efecto, manteniéndose constante la magnitud del capital variable y la tasa de explotación del trabajo, la tasa de ganancia será menor cuanto mayor sea la magnitud del capital constante. Además, Marx considera que la tendencia al aumento progresivo del capital constante (y de la proporción entre este y el variable, es decir, de la composición orgánica) es una tendencia estructural del sistema capitalista (dado que, en efecto, es algo impuesto por las propias leyes de la competencia) y, *por lo tanto*, también lo sería la tendencia a la bajada progresiva de la tasa de ganancia.

Parece difícil rechazar esta argumentación sin tener que rechazar al mismo tiempo toda la construcción teórica de Marx. Sin embargo, ese último «por lo tanto» es enteramente arbitrario según las propias leyes puestas en juego en *El capital* (o, al menos, según la lectura que estamos defendiendo aquí de las mismas).

En efecto, en el sistema teórico construido por Marx, no es ningún supuesto injustificado, sino una verdadera ley de la estructura capitalista, la tendencia a un aumento progresivo de la composición orgánica del capital (correspondiente a la incorporación de mejoras técnicas para aumentar la productividad). No cabe, ciertamente, rechazarlo sin tener que rechazar al mismo tiempo partes sustanciales de su construcción teórica. Sin embargo, no está justificado *por qué el aumento de la composición orgánica debería ser sistemáticamente mayor* (o al menos tener necesariamente la *tendencia* a serlo) *que el aumento logrado por la tasa de explotación.*

Volvamos a recurrir a un ejemplo máximamente simplificado: imaginemos de nuevo una sociedad que solo produjese trigo (ni siquiera una segunda mercancía con la que *expresar su valor*). Imaginemos que, en esa sociedad, bastan 50 unidades de trigo pagadas como salarios y 10 unidades gastadas como semillas

para producir una cosecha de 110 unidades. Ahí, la tasa de explotación será del 100 por 100 (plusvalor de 50 unidades/ 50 de capital variable) y la tasa de ganancia del 83,3 por 100 (50 unidades de plusvalor/ 60 unidades de inversión inicial, tanto en constante como en variable). Ahora bien, supongamos que ese propietario encuentra algún modo de sustituir mano de obra humana por trabajo animal. Imaginemos, por ejemplo, que consiguiese sustituir en la mitad de las tareas a trabajadores por chimpancés y que le interesase hacerlo incluso si no consiguiese aumentar con ello la productividad de su inversión (le interesase, por ejemplo, para reducir el riesgo y los efectos de la organización sindical). Supongamos, pues, que en la nueva situación se invierten 25 unidades de trigo en capital variable y 35 en capital constante (10 en semillas y 25 en comida de animales), dando de todos modos una producción de 110 unidades de trigo. ¿Habrá caído con ello la tasa de ganancia? En absoluto: de todas formas se habrán producido 50 unidades de plusvalor que habrá que dividir entre las 60 de inversión inicial (25 + 25 + 10) y, por lo tanto, se producirá una tasa de ganancia exactamente de 83,3 por 100. Lo único que ocurre es que esta nueva situación supone una nueva tasa de explotación del 200 por 100. Según el sistema que se pone en juego en *El capital,* no tiene ningún sentido decir que aquí ha descendido la tasa de ganancia. Lo que ha ocurrido es que se ha multiplicado la tasa de explotación de los trabajadores que todavía quedan empleados en esa industria.

Esto es así, como vemos, incluso en el más que excepcional supuesto en que un aumento de la composición orgánica no lleve aparejado un aumento de la productividad. Más aún, evidentemente, si el incremento del capital constante con respecto al variable supone (como en principio le corresponde) un aumento de la productividad. Evidentemente, si con esa sustitución de capital variable por capital constante no solo se hubiese mantenido en el mismo nivel la producción, sino que, por ejemplo, se hubiesen producido 120 unidades de trigo (en vez de 110), tendríamos una tasa de ganancia del 100 por 100 (y una nueva tasa de explotación del 240 por 100).

Debemos notar además que este resultado no es efecto de haber puesto un ejemplo basado precisamente en el sector que produce los bienes de subsistencia de la clase trabajadora (diferencia que, como vimos, es muy relevante para la producción de plusvalor relativo)[6]. Por el contrario, este resultado deriva del concepto mismo de «valor». Para verlo con más claridad, puede resultar útil retomar otro ejemplo que se utilizó anteriormente. Recordemos el esquemático sistema productivo con dos sectores que analizamos en la tabla 1[7]:

Tabla 1

	Capital constante		Capital variable		Producción	
	Trigo	Hierro	Trigo	Hierro	Trigo	Hierro
Hierro (I)	0	8	120	0	0	20
Trigo (II)	0	12	280	0	575	0

Podríamos representar este sistema, en términos de precios, del siguiente modo:

$20\,y_1 = (1+g)(8\,y_1+120\,y_2)$

$575\,y_2 = (1+g)(12\,y_1+280\,y_2)$

La solución a este sistema de ecuaciones arroja una tasa de ganancia del 25 por 100 y unos *precios* relativos del hierro y del trigo de 1/15.

Ahora bien, analizando este mismo sistema desde la perspectiva del valor nos encontraríamos con el siguiente sistema de ecuaciones: $20\,z_1=8\,z_1+(1+p)\,(120\,z_2)575\,z_2=12\,z_1+(1+p)\,(280\,z_2)$

cuya solución proporciona una tasa de explotación del 43,75 por 100.

Si nos imaginamos ahora que es en el sector del hierro donde se ha conseguido sustituir fuerza de trabajo humana por trabajo animal (imaginemos que en la mitad de las operaciones), podemos suponer, por ejemplo, el siguiente sistema:

6 Cf. *7*.18. «Plusvalor absoluto y plusvalor relativo».

7 Cf. capítulo 9, «La reproducción del sistema».

Es decir, un sistema en el que el sector del hierro ha reducido a la mitad el gasto en capital variable (pasando en ese capítulo de gastar 120 unidades de trigo a gastar 60), pero gasta ahora esas mismas 60 unidades de trigo como capital constante (o sea, para dar de comer, por ejemplo, a los chimpancés). Si con esta operación ha permanecido invariable (como es el caso) la productividad de ese sector, entonces nos encontramos con que no ha variado nada en absoluto en lo referente a la tasa de ganancia (pese al aumento de la proporción global de capital constante en relación al variable). En efecto, las ecuaciones en las que se representa en términos de precios este sistema

$$20\,y_1 = (1+g)(8\,y_1+60\,y_2+60\,y_2)$$
$$575\,y_2 = (1+g)(12\,y_1+280\,y_2)$$

son completamente equivalentes a las anteriores. Es decir, sigue habiendo una tasa de ganancia del 25 por 100 y unos precios relativos de 1/15. Ahora bien, lo que sí ha cambiado necesariamente *por la definición misma de los conceptos* es la tasa de explotación que cabe localizar en este sistema. En efecto, este sistema arroja una tasa de explotación no ya del 43,75 por 100 sino del 51,47 por 100, como se pone de manifiesto al resolver las ecuaciones

$$20\,z_1 = 8\,z_1+60\,z_2+(1+p)\,(60\,z_2)$$
$$575\,z_2 = 12\,z_1+(1+p)\,(280\,z_2)$$

Se trata de un supuesto absolutamente irreal el de que pueda mantenerse constante la tasa de explotación del trabajo en el transcurso de las sucesivas sustituciones, dentro de cada industria, de capital variable por capital constante (o, más en general, en el transcurso de los sucesivos incrementos de la composición orgánica del capital), pues esto solo sería posible si el aumento del capital constante comportase una *disminución* de la productividad (lo cual, evidentemente, solo puede corresponder a algún caso muy excepcional).

Conviene también destacar que incluso la lectura más radical posible a la hora de entender el «valor» como una entidad gelatinosa que, a modo de sustancia, se va depositando realmente en el cuerpo de las mercancías con cada minuto de trabajo, incluso la

lectura más radical en ese sentido, tendría que admitir que constituye un supuesto arbitrario la supuesta *tendencia* a que el aumento de la composición orgánica sea mayor al incremento de la tasa de explotación. Nada en toda la construcción teórica de *El capital* permite fundamentar esa suposición. Las leyes que se ponen en juego en *El capital* nos permiten localizar dos tendencias efectivamente estructurales (de las que no se puede prescindir sin renunciar a la construcción teórica completa): (1) una tendencia a la progresiva acumulación de capital (y, con ello, al aumento de la composición orgánica) y (2) una tendencia al aumento de la tasa de explotación (debido al progresivo aumento de la productividad que permite reproducir la misma fuerza de trabajo cada vez en menos tiempo de trabajo). Pero nada en *El capital* permite fundamentar que exista *además* la *tendencia* a que la primera supere sistemáticamente a la segunda.

Sin embargo, es fundamental notar que solo a partir de un supuesto de este tipo es posible sostener que la *tendencia* a la baja de la tasa de ganancia es la *ley* que corresponde, como sistema, al modo capitalista de producción, mientras que el aumento de la tasa de explotación es solo una posible *causa contrarrestante* (tal y como se presenta en el manuscrito principal del Libro III, en el que la bajada tendencial de la tasa de ganancia es la *ley* que da título al capítulo III, mientras que el aumento de la tasa de explotación es solo una de las posibles causas contrarrestantes expuestas, sin pretensiones de sistematicidad, a lo largo del capítulo). Dicho de otro modo, no puede encontrarse en *El capital* más fundamento para considerar la *ley* a la caída de la tasa de ganancia y la *causa contrarrestante* al aumento de la tasa de explotación que para hacerlo a la inversa, a saber, considerar la *ley* la tendencia al aumento de la tasa de ganancia (provocada por la tendencia [2], al aumento de la tasa de explotación) y la *causa contrarrestante* al aumento de la composición orgánica (provocada por la tendencia [1], a la progresiva acumulación de capital).

Respecto a la organización del capítulo debe notarse que, a diferencia de la edición a cargo de Engels, en el manuscrito de Marx no se encuentra *reflejada en la arquitectura de los epígrafes* esta oposición entre «ley en cuanto tal» y «causas contrarrestantes»,

pero esto se debe sencillamente a que Marx no divide en subcapítulos este capítulo del manuscrito principal (capítulo III, «Ley de la bajada tendencial de la tasa general de ganancia por el desarrollo de la producción capitalista», que corresponde a la Sección 3.ª «Ley de la bajada tendencial de la tasa de ganancia» en la edición de Engels, quien sí la divide en capítulos y subapartados). No obstante, el modo como establece Engels las divisiones parece más que razonable y completamente fiel a la estructura del texto de Marx. En efecto, el texto comienza enunciando la ley en cuanto tal o «la verdadera tendencia de la producción capitalista»[8] y, a continuación, expone una serie de «influencias contrarrestantes»[9] enumeradas del 1 al 6 que corresponden exactamente con los 6 subapartados establecidos por Engels (si bien los *títulos* del tercero, el quinto y el sexto son añadidos por Engels, aunque, eso sí, respetando el contenido correspondiente a cada uno de los puntos).

Ahora bien, nada de esto implica en absoluto pronunciarse sobre si la tasa de ganancia tiende de hecho a bajar o no. Esta es una tarea que corresponde estrictamente a los economistas. Lo único que se sostiene aquí es que, sea cual sea la tendencia que quepa localizar en la tasa de ganancia (y sin negar, evidentemente, la posibilidad de que dicha tasa presente una tendencia a bajar), dicha tendencia no podrá explicarse por las razones que sostiene Marx y, por lo tanto, habrá que buscar otras razones capaces de dar cuenta de ella.

Schumpeter señala que el razonamiento por el que se deduce la tendencia a la baja «ha suscitado gran admiración y, probablemente, el propio Marx lo consideró con esa satisfacción que solemos sentir cuando una de nuestras teorías se muestra capaz de explicar un hecho que no había sido tenido en cuenta para su elaboración»[10]. En efecto, la ley de la tendencia a la caída de la tasa de ganancia ocupaba un lugar muy destacado en la doctrina clásica y, ciertamente, la teoría de Marx parece poder *deducirla* («de manera bastante plausible», según nos

8 MEGA, II, 4.2, p. 287.
9 MEGA, II, 4.2, p. 301.
10 Schumpeter, ob. cit., pp. 57-58.

dice Schumpeter[11]) a partir de un *sistema* que se había elaborado *sin tomarla en consideración.* Sin lugar a dudas, esto resultaba un importante aval para ese sistema teórico y, por lo tanto, no es en absoluto extraño que la tradición marxista, y el propio Marx, diese una importancia extraordinaria tanto a la ley misma como a su justificación desde la teoría laboral del valor.

Sin embargo, tiene sin duda razón Schumpeter cuando afirma que, si bien se trata de una ley que es posible explicar de un modo bastante plausible desde la teoría de Marx, no es realmente un elemento que Marx necesite para elaborar la teoría misma. En efecto, esa ley solo constituye un elemento esencial e irrenunciable del *sistema teórico* que se pone en juego en *El capital*, si se trata de leer esta obra como una mera *pieza* de una completa *filosofía de la historia* destinada a explicar el sistema de sucesión necesaria (orientada a un fin) de unos modos de producción a partir de otros. Es decir, si se intenta encontrar en *El capital* una explicación de cómo el modo de producción feudal (siguiendo su propia dinámica interna, desarrollándose hasta desplegar todas sus potencialidades ocultas) se transforma en su contrario, el modo de producción capitalista, y este, a fuerza de coincidir consigo mismo hasta el final (es decir, a fuerza de hacer cumplir hasta las últimas consecuencias sus propias leyes internas), ha de «negarse» de nuevo dando paso al modo de producción comunista; si se intenta, pues, leer *El capital* como un *fragmento de historia* que responde a una *filosofía* de corte dialéctico, es evidente que la ley de la tendencia a la baja de la tasa de ganancia debe ser tomada como un elemento central e imprescindible del sistema teórico que opera en esta obra (aunque, en todo caso, de un modo bastante forzado, pues lo que no puede negarse es que, incluso admitiendo el modo como Marx la expone, nos encontraríamos ante una ley solo *tendencial*, es decir, en absoluto Marx se compromete con que la tasa de ganancia tenga que bajar *históricamente* de un modo necesario, pues, en efecto, esa *tendencia* bien puede quedar compensada *de hecho* por las «causas contrarrestantes»).

11 *Ibid.*, p. 57.

Sin embargo, si tomamos esta obra como una análisis sincrónico de *en qué consiste el capital* (o sea, qué lógica opera necesariamente en las sociedades de las que podamos decir que son, entre otras cosas, *capitalistas*) y cuáles son sus condiciones necesarias de *reproducción*, nos encontramos con que dicha ley constituye en realidad un elemento mucho menos relevante.

11.2.2. La teoría de la renta absoluta de la tierra

La teoría de la «renta absoluta de la tierra», desde el punto de vista de la construcción de *El capital,* es mucho más irrelevante que la ley de la bajada tendencial de la tasa de ganancia, pero se trata de un elemento difícil de defender por motivos muy parecidos.

Antes de discutir el concepto de «renta absoluta» conviene comentar brevemente el concepto de «renta diferencial» de la tierra y, para ello, hace falta señalar cierta peculiaridad que corresponde al sector de la agricultura: en los sectores industriales cabe pensar que los precios de mercado habrán de ajustarse a la pauta que marquen las industrias más productivas. Como se vio ya, si una determinada industria incorpora una innovación que multiplica su productividad, la tendencia será a que los competidores del mismo sector se vean forzados a incorporar esa misma innovación (si no quieren ser expulsados del mercado por la competencia) y, por lo tanto, parece cuestión de tiempo que el precio de las mercancías sea determinado por el ritmo que impongan las industrias más productivas (es decir, cabe localizar la tendencia a que el ritmo de la industria más productiva termine imponiéndose como productividad media).

Esto es también así en el sector de la agricultura *excepto en lo que se refiere a la fertilidad natural de la tierra.* En efecto, el mismo trabajo, los mismos tractores de última generación, las mismas semillas modificadas genéticamente, idénticos sistemas de regadío, etc. proporcionan resultados distintos dependiendo, digamos, de lo *agradecida* que sea la tierra sobre la que se realice el trabajo. Por lo tanto, si la producción de la parcela de tierra más fértil de todas fuese por sí sola suficiente para cubrir todas las necesidades

alimentarias de una población dada, entonces también respecto a los productos agrícolas el precio de mercado vendría marcado por la industria más productiva. Sin embargo, esto está, evidentemente, muy lejos de ser así: cualquier sociedad debe resignarse a ir utilizando tierras menos fértiles para lograr satisfacer completamente la demanda efectiva de productos agrícolas (de hecho, es casi una tautología decir que, no siendo todas las tierras igual de fértiles, es imprescindible utilizar algunas tierras menos fértiles que la más fértil de todas para cubrir todas las necesidades alimenticias de una población dada). Ahora bien, ¿cuál será la última parcela de tierra que se utilice? ¿Cuál será la parcela de tierra menos fértil que, de todas formas, sea objeto de explotación económica? En una sociedad capitalista, la última parcela que se utilice será aquella en la que una determinada inversión de capital proporcione al menos la tasa de ganancia media de esa sociedad dada. Si una tierra es tan poco fértil que una inversión de capital (en jornaleros, tractores, semillas, abonos, etc.) no proporciona siquiera la tasa de ganancia media, cabe esperar que esa inversión de capital se desplace a otro sector.

Ahora bien, esto es tanto como decir que el precio de mercado de los productos agrícolas (el precio de producción, si nos estamos refiriendo a un mercado específicamente capitalista) viene determinado por la productividad alcanzada en la menos fértil de las tierras *efectivamente cultivadas.* Ciertamente, en una situación perfectamente competitiva, la primera tierra que se decida dejar baldía será aquella en la que una determinada inversión no proporciona siquiera la tasa media de ganancia o, lo que es lo mismo, que la última tierra que sí decide cultivarse es aquella en la que, en efecto, se obtiene exactamente esa ganancia. Es decir, el precio de venta de los productos agrícolas en la competencia capitalista debe corresponder a aquel con el que se recuperaría la inversión inicial y se obtendría exactamente la tasa de ganancia media correspondiente a dicha inversión, o sea, el precio de producción de las mercancías obtenidas en la tierra menos fértil de todas las cultivadas.

Evidentemente, esto es tanto como decir que *todos* los productores, excepto estos últimos, obtendrán una determinada

plusganancia proporcionada por el *diferencial* de fertilidad (respecto a la menos fértil de todas) de la tierra en la que se ocupan. Esta «plusganancia» es la que explica para Ricardo y para Marx la posibilidad de la «renta diferencial» de la tierra (es decir, de una renta que depende precisamente de la diferente fertilidad de las distintas tierras cultivadas). En efecto, en el «regateo» entre el terrateniente y el arrendatario, a este le seguiría compensando la inversión incluso si tuviese que pagar como renta el 100 por 100 de la *plusganancia*.

Se ve, pues, con claridad, en qué sentido respecto a la tierra (excepto la menos fértil de todas) se abre un margen (que depende precisamente de la fertilidad diferencial de la tierra) en el que terrateniente y arrendatario pueden negociar qué parte de ese margen se transforma en renta y qué parte se mantiene como plusganancia. El problema se plantea respecto a cómo es posible (si es que lo es) la llamada «renta absoluta» de la tierra, es decir, aquella que rendiría *incluso la peor tierra de todas (de las efectivamente cultivadas).*

Ricardo rechaza la existencia de una tal renta absoluta, pues la considera incompatible con la ley fundamental de su teoría laboral del valor. En efecto, razonando desde su teoría del valor, si los productos del trabajo realizado en las condiciones más desfavorables consiguieran, mediante su intercambio en el mercado, no solo compensar el trabajo realizado, sino, además, producir una renta, habría que admitir que los productos agrícolas se venden sistemáticamente por encima de su valor.

Sin embargo, parece verdaderamente ineludible el problema que plantea Marx:

> Supongamos que el precio de mercado de los productos de la tierra sea tal que partes del tipo de suelo número I puedan ser puestas en cultivo y que este precio de mercado alcance ahora para que el capital invertido en estos nuevos campos arroje el precio de producción del producto, es decir, la reposición del capital consumido más la ganancia media. Supongamos también que disponemos de las condiciones para la valorización normal del capital en el tipo de suelo I, ¿es esto suficiente? ¿Puede entonces este capital invertirse realmente? ¿O debe ascender el

> precio de mercado hasta el punto en que incluso el peor suelo deba arrojar una renta? ¿Impone el monopolio del propietario de la tierra a la inversión de capital un límite que desde su propio punto de vista no existiría sin la existencia de este monopolio?[12].

Nos encontramos, pues, ante un problema elemental: allí donde la tierra es propiedad de terratenientes, incluso la peor tierra cultivada *debe* arrojar una renta, pues, en caso contrario, no hay ningún motivo para pensar que su propietario fuese a cederla altruistamente para su explotación económica. Ciertamente, en una hipotética sociedad capitalista en la que no existiese propiedad privada de la tierra, la última parcela en ser explotada de un modo capitalista, sería aquella cuyos productos consiguiesen venderse exactamente a su precio de producción (no cabiendo esperar ningún tipo de plusganancia en el cultivo de la tierra menos fértil y no abriéndose así ningún margen para algo del tipo «renta absoluta»). Sin embargo, dado que la propiedad corresponde a los terratenientes, no cabe pensar que pueda llegar a cultivarse realmente una tierra cuyos productos se venden en el mercado exactamente a su precio de producción, pues, en ese caso, o bien el terrateniente tendría que ceder su tierra gratuitamente (lo cual es improbable), o bien el capitalista obtendría una ganancia inferior a la media si intentase abonar la renta detrayéndola de su propio beneficio (con lo cual pasaría a interesarle más realizar esa inversión en otro sector).

En todo caso, Marx establece que

> la renta del suelo I [el menos fértil] no sería una consecuencia simple del aumento de los precios de los cereales, sino que la circunstancia de que el peor de los suelos debe arrojar renta para convertirse en cultivado, sería la causa de la elevación de los precios de los cereales hasta el punto en que pueda cumplirse esta condición[13].

12 MEGA, II, 4.2, pp. 695-696.

13 *Ibid.*, p. 697.

Marx es, pues, absolutamente claro respecto a qué explicación dar a la existencia de una renta absoluta de la tierra: sin autorización para cultivar por parte del terrateniente, no hay cultivo, y sin renta (incluso en la peor tierra) no hay autorización. A este respecto, Marx no puede ser más contundente:

> La mera propiedad jurídica de las tierras no crea una renta para el propietario. Pero sí le da el poder de sustraer su tierra a la explotación hasta tanto las condiciones económicas permitan una valorización de la misma[14].
>
> ¿El terrateniente arrendará en forma gratuita esas tierras porque el precio de mercado del producto agrícola se haya elevado lo suficiente como para que la inversión de capital en ese suelo le abone al arrendatario el *precio de producción* y, por lo tanto, arroje la *ganancia corriente*? De ninguna manera. [La inversión de capital] debe arrojar una renta para él. [El terrateniente] solo arrienda en cuanto pueda abonársele un arriendo[15].

Ahora bien, debido a cierta concepción del valor muy similar a la de Ricardo que pervive en *El capital* (concepción que Marx no llega a abandonar completamente en ningún momento), Marx se ve forzado a explicar en términos de *valor* la posibilidad de esta discrepancia del precio de mercado de los productos agrícolas respecto a su *precio de producción.* Esta explicación, sin embargo, resulta claramente deficiente.

Para discutir la tesis ricardiana según la cual la existencia de la renta absoluta daría al traste con la ley del valor (pues implicaría que los productos agrícolas son vendidos sistemáticamente por encima de su valor), Marx recurre precisamente a la posibilidad de una diferencia sistemática entre valor y precio de producción en todos aquellos sectores cuya composición orgánica diverge de la media. (En efecto, en la competencia capitalista, solo cabe esperar una situación de equilibrio allí donde los sectores de alta composición orgánica [es decir, aquellos que

14 *Ibid.*, p. 699.
15 *Idem*.

requieren inversiones relativamente altas de capital constante para poner en funcionamiento una determinada cantidad de fuerza de trabajo] venden sus productos por encima de su valor, y los sectores de baja composición orgánica [es decir, aquellos en los que la proporción de capital constante respecto al variable es relativamente baja] venden sus productos por debajo de su valor). Para salvar, pues, la presunta incompatibilidad que localiza Ricardo entre la existencia de una renta absoluta de la tierra y la ley fundamental de su teoría laboral del valor, Marx recurre al hecho de que, siendo la agricultura un sector en el que la composición es relativamente baja, el precio de producción de sus mercancías es sistemáticamente inferior a su valor, *lo cual permitiría que las mercancías fuesen vendidas por encima de su precio de producción sin que por ello se vendiesen necesariamente por encima de su valor*, lo cual abriría un margen para la existencia de la renta absoluta.

Sin embargo, la teoría del valor no puede rendir este tipo de servicios teóricos. En primer lugar, resulta verdaderamente chocante que la primera premisa para salvar la teoría laboral del valor de la presunta objeción que le presenta la existencia de una «renta absoluta» de la tierra sea, precisamente, recordar «que el precio de producción de una mercancía puede hallarse por *encima* o por *debajo* de su valor, y que solo en forma excepcional coincide con él»[16]. En efecto, un concepto de valor para el que no suponga una objeción precisamente esto (la posibilidad de una divergencia sistemática entre el valor de una mercancía y su precio de equilibrio en la competencia capitalista), debe necesariamente tratarse de un concepto de valor *para el que tampoco suponga ninguna objeción el concepto de renta absoluta de la tierra.* Es decir, si se trata de un concepto que no queda invalidado por el hecho de no corresponder con el punto de equilibrio en torno al cual oscila el precio de las mercancías individuales en la competencia capitalista (lo que debe ser necesariamente el caso si se quiere defender la pertinencia de ese concepto), entonces hay que admitir que tan compatible con el concepto de valor debe

16 *Ibid.*, p. 700.

ser que la divergencia del precio de las mercancías venga determinada por la capacidad de los capitalistas para exigir una compensación por el funcionamiento de su capital (dada su posición de dominio otorgada por la posesión, como clase, del capital en régimen de monopolio), como que esa divergencia venga determinada por la capacidad de los terratenientes para exigir una compensación por el uso de su tierra (dada su posición de dominio otorgada, de modo análogo, por la posesión, como clase, de la tierra en régimen de monopolio).

Ahora bien, incluso prescindiendo de lo chocante que resulta el intento de fundamentar la consonancia entre la renta absoluta y la ley del valor en el hecho de que la coincidencia entre valor y precio de producción sea algo que solo ocurre de un modo excepcional, sucede que esta vía, en realidad, no logra explicar nada.

En efecto, es el propio Marx el que nos dice que

> un excedente del *valor* de los productos agrícolas *por encima* de su precio de producción no bastaría *por sí solo*, en modo alguno, para explicar la existencia de una *renta del suelo* independiente de la diferencia en la fertilidad de los tipos de suelo o de las sucesivas inversiones de capital en el mismo suelo, en suma, de una *renta* distinta en su concepto de la renta diferencial, y que por ende podemos calificar de *renta absoluta* (distinta de la renta diferencial). Gran número de productos manufacturados poseen la característica de que su *valor* se halla situado *por encima* de su *precio de producción*, sin que por ello arrojen un excedente sobre la ganancia media o una plusganancia que pudiera transformarse en renta. Por el contrario. Tanto el concepto como la existencia del *precio de producción* y de la *tasa general de ganancia* que aquel implica se basan en que las mercancías *no* se venden a sus valores[17].

El hecho es, pues, que habiendo muchos sectores cuyas mercancías tienen un valor por encima de su precio de producción y que no por ello reportan sistemáticamente ningún tipo

17 MEGA, II, 4.2, pp. 702-703.

de plusganancia (pues ello contravendría las leyes elementales de la competencia capitalista, que tienden a establecer una tasa de ganancia común), es evidente que la existencia de una renta absoluta no puede explicarse solo a partir de ese hecho, sino que, por el contrario, hace falta apelar una vez más, *sencillamente,* a la capacidad que tienen los terratenientes de sustraer la tierra a la explotación económica si no se les abona una renta. Es por esto, y no por la existencia misma de una diferencia entre el valor y el precio de producción de los productos agrícolas, por lo que, en el caso concreto de la agricultura, las mercancías solo podrán aparecer en el mercado si, incluso las producidas en la peor tierra, logran ser vendidas por encima de su precio de producción.

Ahora bien, ¿qué se logra explicar entonces apelando a la existencia de un margen, en los productos agrícolas, entre el precio de producción y el valor? No se logra explicar la existencia misma de esa renta absoluta, ¿pero se logrará quizá explicar su magnitud? Tampoco. La existencia y la magnitud de ese margen en absoluto nos pueden proporcionar información alguna respecto a la magnitud que habrá de alcanzar la renta de la tierra menos fértil. El hecho de que el sector agrícola tenga una composición orgánica inferior a la media, indica que hay una diferencia entre el valor de sus mercancías y su precio de producción (siendo este menor), pero nada nos dice respecto a *qué parte* de esa diferencia puede o debe transformarse en renta. En efecto, no cabe establecer ninguna ley, ni siquiera tendencial, a ese respecto. No se trata de que las «tendencias estructurales» que cupiera establecer pudieran quedar anuladas, de hecho, por la interferencia de fenómenos de distinta índole. Por el contrario, el problema es que nada nos permite afirmar que exista algún tipo de tendencia estructural a ese respecto (una tendencia, por ejemplo, a que se transformase en renta la *totalidad* de esa diferencia).

Así pues, Marx apela al monopolio de la tierra por parte de los terratenientes (y no a la composición orgánica relativamente baja del sector de la agricultura) para explicar por qué, en ese sector, los precios de mercado no se nivelan en torno al precio de producción. Ahora bien, para explicar *la medida* en que el

precio de mercado se eleva por encima de su precio de producción, Marx tampoco apela a la *magnitud* de la diferencia entre valor y precio, sino, por el contrario, a algo tan vago como «la situación general del mercado». En efecto:

> A pesar de que la propiedad de la tierra puede elevar el precio de los productos agrícolas por encima de su precio de producción, no depende de ella, sino de las circunstancias generales del mercado, la medida en que el precio de mercado se acerca, por encima del precio de producción, al valor[18].

A partir de aquí, cabría pensar que lo que se logra con esta operación teórica es *fijar el límite* por encima del cual no puede ya elevarse la renta absoluta. Es decir, cabría pensar que, aunque la diferencia misma entre el valor y el precio de producción no nos explique qué parte de esa diferencia habrá de transformarse en renta, sí proporciona al menos una información relevante para el sistema: marcaría el límite superior, a saber, aquel en que se transforma en renta la *totalidad* de esa diferencia entre el valor y el precio de producción. Si esto fuese así, sí habría que reconocer cierta rentabilidad teórica en esa operación (y, por lo tanto, en el modo específicamente ricardiano de entender el concepto de valor que pervive en *El capital*). Y el caso es que, en efecto, sí es así en cierto sentido, pero se trata de un *sentido puramente nominal*: en efecto, Marx en absoluto niega que la renta pueda elevarse por encima de ese límite, pero sostiene simplemente que ya no debería llamarse a eso propiamente «renta absoluta», sino que habría que hablar de una renta basada en el «precio monopólico». Marx sostiene que, aparte de la renta diferencial y la renta absoluta, la renta

> solo puede basarse en un *precio monopólico* propiamente dicho, que no está determinado por el precio de producción ni por el valor de las mercancías, sino por las necesidades y la solvencia de los compradores[19].

18 *Ibid.*, p. 706.
19 *Idem*.

Ahora bien, no puede localizarse ninguna ley que permita suponer que la *tendencia* es a mantener la renta dentro del margen que se establece entre valor y precio de producción de los productos agrícolas (es decir, que existe cierta, digamos, «presión estructural» para que no se rebasen esos límites) y que, cualquier superación de ese margen, ha de ser pensada, desde el punto de vista del sistema, como una situación excepcional. Para entender esto, bastaría imaginar que el sector agrícola se mecaniza hasta alcanzar exactamente la composición orgánica media de la sociedad. En ese caso, resulta claro (según los contundentes argumentos expuestos por Marx) que incluso la peor tierra deberá seguir arrojando una renta de un modo sistemático (por la sencilla razón de que, en caso contrario, su propietario podrá sustraerla a la explotación económica).

En resumen, la existencia de una renta absoluta no se explica (más que, en todo caso, de un modo puramente nominal) por la existencia para los productos agrícolas de una diferencia entre el valor y el precio de producción, sino por la existencia de un régimen de monopolio de la tierra por parte de los terratenientes. Por otro lado, esa diferencia tampoco explica la magnitud de la misma, pues esa renta puede representar solo *una parte* de esa diferencia (lo cual se hace depender de «la situación general del mercado») o incluso situarse por encima de la misma (lo cual se hace depender de «las necesidades y la solvencia de los compradores»). Pero lo más importante es que si esa diferencia entre valor y precio de producción en los productos agrícolas no explica realmente nada respecto a qué nivel de renta podemos esperar encontrar en el mercado, no es porque las tendencias estructurales que localiza puedan quedar contrarrestadas de hecho por la intervención, en la competencia, de múltiples variables ajenas a la estricta lógica de la producción capitalista, sino, precisamente, porque sobre la base de esa diferencia *no es posible localizar tendencia estructural alguna.*

Capítulo 12
La imposibilidad de suprimir la distancia que separa la «ley del valor» de esa otra «ley económica» que rige «en la superficie» de la sociedad moderna

12.1. Introducción

Hasta aquí se ha puesto de manifiesto cierta distancia conceptual entre los conceptos de «valor» y «precio de producción» o, más en general, entre las coordenadas teóricas de las que se parte en la Sección 1.ª del Libro I y las coordenadas teóricas en las que se desarrolla el resto de *El capital* y, de un modo ya totalmente explícito, el Libro III. En cualquier caso, se ha mostrado la consistencia interna de ambas coordenadas y se ha analizado *qué sentido* tiene, para Marx, partir del concepto de «valor» si sabía que no era ese el punto de equilibrio en torno al cual oscilaban los precios en la competencia capitalista.

En definitiva, se ha planteado el problema del *orden* de *El capital* y la pregunta por el sentido de su estructura. En esta pregunta por el orden del índice de *El capital,* si se quiere decir así, no se ha entrado en las discusiones estrictamente técnicas que los economistas marxistas mantienen (todavía hoy) respecto al llamado problema de la transformación.

> Por ejemplo, no se ha entrado a valorar aquí esquemas matemáticos como, por ejemplo, los propuestos por Shaikh, que tratan de resolver la cuestión técnica de la transformación (proponiendo un ingenioso procedimiento para convertir unos números en otros), pero no pretenden haber respondido con ello a la cuestión del *sentido de la distancia* entre unos y otros.

Por otro lado, se han rechazado varias propuestas realizadas por la tradición marxista: por ejemplo, cierto modo de interpretar

el paso del concepto de valor al de precio de producción como una transición de lo abstracto a lo concreto, como un paso dado desde lo conceptual hacia lo fenoménico o, sobre todo, la propuesta de asignar un sentido *histórico* o *temporal* a la transformación de un sistema de conceptos en el otro (propuesta inaugurada por Engels y que, dada su autoridad, siempre ha gozado de gran predicamento en el interior de la tradición marxista). Todas estas propuestas necesitan recurrir, para ser viables, a los servicios de algún mecanismo dialéctico de corte hegeliano que, como se ha visto, no es posible en absoluto localizar en *El capital.*

Ahora bien, tal como se indicó ya (cf. capítulo 5), además de la corriente principal de la tradición marxista, que trató siempre de resolver esa *distancia* a través de mediaciones dialécticas, hay que discutir también con la corriente de interpretación que trata de defender el carácter puramente aparente de la distancia misma entre los conceptos de «valor» y «precio de producción».

El objetivo de esta corriente de interpretación consiste en defender que Marx *deduce* toda la estructura de la sociedad capitalista del análisis del concepto de mercancía, es decir, que el recorrido completo de *El capital* constituye un mero despliegue ideal-constructivo (no histórico) de algo que se hallaría ya plenamente contenido (al menos en germen) en su primer capítulo. Según este planteamiento, el cuerpo de conceptos que aparece en el Libro III, lejos de implicar ninguna contradicción (ni dialéctica ni no dialéctica) con los conceptos que operan en el Libro I, constituye, en realidad, la expresión teórica acabada *del mismo* cuerpo de conceptos. Si no fuese así, resultaría imposible exponer todo *El capital* (incluido, por supuesto, el Libro III) como nada más que el *desarrollo teórico* de un *contenido estructural* que se encontraría ya *totalmente presente* en el capítulo primero (en el que, como recordamos, Marx expone globalmente su teoría del valor). Para defender la ley del valor expuesta en el capítulo primero como la verdadera ley fundamental que rige la estructura «sociedad moderna» o «sociedad capitalista», es imprescindible que conceptos tales como fuerza de trabajo, salario, capital, plusvalía o precio de producción, puedan derivarse del análisis mismo de la *mercancía* (tal y como es desarrollado por Marx

en el capítulo primero de *El capital*). Ahora bien, esto sería sencillamente imposible si ocurriese que las mercancías *según su mero concepto* y las mercancías que son *productos de capitales* siguiesen lógicas de producción e intercambio no solo distintas sino incluso opuestas; es decir, de ningún modo podría defenderse que todo *El capital* consiste en la exposición desarrollada de la ley del valor si resultase que las mercancías en la *competencia capitalista* no se comportasen exactamente como se comportan en el capítulo primero, es decir, no se comportasen en absoluto como «meras mercancías».

Por lo tanto, para esta corriente resulta irrenunciable sostener que el precio de producción (punto de equilibrio en torno al cual fluctúan los precios cuando opera una lógica de producción e intercambio capitalista) no implica ningún tipo de «desviación» respecto al valor de cambio —*forma de manifestación* de la sustancia de valor (que es el trabajo) y, por lo tanto, punto de equilibrio en torno al cual ha de suponerse que fluctúan los precios en las coordenadas puestas en juego en el capítulo primero—, sino que, por el contrario, es la *verdadera forma de manifestación* del valor, es decir, es la verdadera expresión de la cantidad de trabajo (simple, abstracto y socialmente necesario) cristalizado en cada mercancía (y, por lo tanto, el verdadero *valor de cambio*).

Se ha insistido ya en que *El capital* se presenta, en efecto, como una obra que atiende a un estricto proceder *deductivo,* si bien con la peculiaridad de que esa «deducción» va arrojando conceptos que parecen darse de bofetadas con los conceptos que le sirven como punto de partida (lo cual le vale las acusaciones de *non sequitur* que vimos lanzar a un autor como Schumpeter). Se vio también que la tradición marxista, basándose en algunos comentarios del propio Marx y, sobre todo, en la autoridad de Engels, tendió a salir al paso de este asunto localizando ahí el «secreto» del método de Marx: se trataba sencillamente del modo de proceder que corresponde a una «deducción» *dialéctica.* Ahora bien, una vez rechazada esta posible solución, hay que hacerse cargo del carácter puramente *aparente* de la deducción: Marx *parece* estar deduciendo los conceptos con los que dar cuenta del modo de producción capitalista a partir de la ley de intercambio de equivalentes, pero, en realidad,

su tesis central consiste en defender que el verdadero fundamento hay que buscarlo en algo que en absoluto está dado con las leyes del intercambio mercantil y dinerario, a saber, la expropiación generalizada de la población de sus condiciones de existencia y, por lo tanto, la aparición de la *fuerza de trabajo* como mercancía.

Sin embargo, sigue pendiente en gran medida la discusión con esa otra posible lectura que trataría de defender el carácter estrictamente *deductivo* de toda la construcción teórica, pero no por la vía de considerar razonable que la deducción arroje resultados contrarios a las premisas que sirvieron de punto de partida, sino por la vía de intentar demostrar que, en realidad, lo que resulta «meramente aparente» es la oposición misma entre ambos sistemas de conceptos: según esta interpretación, los conceptos del Libro III de *El capital* serían, bien mirados, *los mismos* que los del capítulo primero, pero plenamente construidos.

Por nuestra parte, hemos negado que sea posible «deducir» conceptos como «fuerza de trabajo», «plusvalor», «tasa de ganancia» o «precio de producción» a partir de la idea misma de mercado. Como se recordará (cf. capítulo 5), la idea de «mercado» no tenía por qué poner en juego nada más que un espacio vacío constituido íntegramente por relaciones contractuales *libremente* establecidas entre sujetos que se reconocían como jurídicamente *iguales* y *propietarios* de las mercancías que intercambiasen en cada caso. De este modo, la idea misma de mercado tomaba como fundamento nada más que los principios ilustrados de libertad, igualdad y propiedad. Por lo tanto, cualquier intento de presentar *El capital* como una construcción teórica que *deduce* (ya sea atendiendo a un método dialéctico o no) el capitalismo a partir de ahí, arroja un Marx para el que los principios jurídicos por los que se pretende constituida la sociedad moderna y las leyes económicas que la rigen serían, en realidad, dos partes indisociables del mismo proyecto político, es decir, arrojaría un Marx para el que derecho y capitalismo serían, en realidad, *parte del mismo cuerpo de conceptos* y, por lo tanto, no resultaría posible «desactivar» el capitalismo sin «superar», al mismo tiempo, el derecho moderno. Cualquier lectura en esta dirección no sería más que el reverso de la tesis liberal que

pretende que no se puede querer el Estado de derecho si no se está dispuesto a acarrear también con el capitalismo (pues, en definitiva, compartiría con la ideología del liberalismo su núcleo fundamental, a saber, que tirando del hilo de los principios jurídicos de la sociedad moderna el resultado no puede ser sino el capitalismo).

Resulta, pues, fundamental discutir con todos los intentos de interpretar el recorrido completo de *El capital* como nada más que una «deducción» de algo que se hallaría ya plenamente contenido en la idea de mercado (y, por lo tanto, en los principios jurídicos de libertad, igualdad y propiedad). Una vez rechazada la posibilidad de lograrlo apelando al presunto método dialéctico de Marx (que justificaría el carácter contradictorio entre las premisas y las conclusiones), se debe discutir ahora con la interpretación que defendería el carácter *estrictamente deductivo* de toda la construcción teórica de *El capital*, pero sin necesidad de recurrir a los servicios del «materialismo dialéctico» (ya que trataría más bien de defender el carácter puramente aparente de la oposición entre los conceptos que sirven como punto de partida y los que se obtienen como resultado y, por lo tanto, no necesitaría recurso dialéctico alguno para salvar ninguna contradicción).

En defensa de esta interpretación cabe, sin duda, apelar a argumentos sólidos. Ahora bien, se trata de una vía que no está explícitamente desarrollada en *El capital* aunque sí es posible encontrar algunos textos de Marx que parecen apuntar nítidamente en esa dirección. En cualquier caso, para discutir con esa línea de interpretación, tomaremos como referente polémico al autor que, a nuestro entender, la ha desarrollado de un modo más completo y consecuente: Felipe Martínez Marzoa en su obra *La filosofía de «El capital»*.

Bien es verdad que una parte importante de los mejores autores de la tradición marxista parecen inclinarse en numerosos textos por esta interpretación. Así, por ejemplo, Ernest Mandel, en su célebre *Tratado de economía marxista,* tiene pasajes en los que claramente parece defender esa línea de interpretación. En la actualidad, algunos autores como Michael Heinrich (cuya obra está cobrando una influencia creciente en Alemania) defienden un concepto de valor que permite con facilidad desarrollar esa vía. También en

España algunos economistas como Diego Guerrero o Maximiliano Nieto trabajan por desarrollar plenamente este planteamiento. De hecho, el propio Marx tiene textos que parecen apuntar en la misma dirección. Sin embargo, desde nuestro punto de vista, nadie la ha llevado hasta sus últimas consecuencias con el rigor y la determinación con la que lo hace Martínez Marzoa.

12.2. Algunas consideraciones previas

Antes de comenzar, conviene dejar sentadas algunas cuestiones básicas que es importante no perder de vista en ningún momento:

1) Por obvio que pueda resultar, conviene señalar que somos «nosotros», defensores de la teoría laboral del valor, quienes sostenemos la validez de ese concepto. Por lo tanto, somos «nosotros» los que *debemos demostrar* que la relación de intercambio entre las mercancías es determinada por la cantidad de trabajo cristalizado en ellas o bien que, sin serlo, se trata de todos modos de un concepto irrenunciable. Dicho de otra manera: es sobre nosotros sobre quienes recae la carga de la prueba: o bien justificamos el derecho a llamar «cantidad de trabajo» a la proporción según la cual se intercambian entre sí las diferentes mercancías (es decir, demostramos que es posible verificar —al menos en unas hipotéticas condiciones ideales carentes de interferencias— que el movimiento de las mercancías sigue la pauta de algo que merece ser llamado «cantidad de trabajo»); o bien intentamos salvar el concepto de valor defendiendo que le corresponde una función (en absoluto superflua) diferente a la de dar cuenta de la proporción de intercambio de las mercancías individuales. Esto último es lo que nosotros hemos defendido.

Ahora bien, las proporciones de intercambio que establece el mercado capitalista (cuando se supone en equilibrio) entre los productos de sectores con diferente composición orgánica del capital, *parecen* no venir determinadas por la cantidad de trabajo (socialmente necesario) cristalizado en ellas. Si, pese a las *apariencias,* se quiere sostener que sí *es* esa la proporción que se establece, entonces habrá que proponer algún modo de *demostrar* que esa *apariencia es engañosa*, por ejemplo, estableciendo algún sistema que

permita *verificar* que esa igualación que hace el mercado al nivelar en torno al «precio de producción» *es en realidad* una conversión normal de trabajo individual en trabajo socialmente necesario *aunque parezca otra cosa.* Si, por el contrario, no fuera posible *demostrar* algo así (cayendo la carga de la prueba de este lado) y las cosas se empeñasen hasta el final en seguir *pareciendo* distintas, entonces tendríamos que concluir (al menos provisionalmente) que no solo lo parecen sino que lo *son.*

2) También conviene señalar que, respecto al tema que ahora nos ocupa, resulta del todo irrelevante la cuestión de si coinciden o no los totales (al menos en los términos en los que se ha planteado normalmente). Evidentemente, *desde la propia teoría del valor,* se puede hablar de la cantidad de trabajo total de que una sociedad dispone o de la cantidad global de valor. Sin embargo, si de lo que se trata es del análisis de la *mercancía* (que, por definición, es solo una parte de ese global), en nada ayudará lo que podamos averiguar a propósito de los totales, pues, también por definición, estos no son en ningún caso intercambiados como mercancías. Es decir, para desarrollar el análisis de la mercancía es imprescindible dar cuenta de las relaciones de cambio entre unas mercancías y otras, no de la relación de cambio entre los totales (entre los que, obviamente, no tiene sentido el intercambio).

Por lo tanto, lo que está en general en juego en el asunto de la transformación es saber si la lógica de producción e intercambio de mercancías es o no la misma, por un lado, en las coordenadas expuestas por Marx en la Sección 1.ª de *El capital* y, por otro, en el contexto de la competencia capitalista planteado en el Libro III. Es decir, lo que está en juego es saber si el punto de equilibrio en torno al cual fluctúan los precios de las mercancías individuales (punto que según la lógica propia del capital debe corresponder al *precio de producción*), coincide o no con el *valor de cambio* (es decir, con la expresión, a través de otros valores de uso, de la cantidad de trabajo simple, abstracto y socialmente necesario contenido en ellas). Dicho de otro modo: si resultase que el *precio de producción* no fuese la verdadera *expresión* de la cantidad de trabajo contenido en cada mercancía individual, sino que, por el contrario, hubiese una

divergencia entre este y el valor de cambio, de nada serviría intentar transformar unos números en otros hasta que coincidiesen los totales. De todas formas habría *dos* sistemas de conceptos *distintos* operando *al mismo tiempo* en *El capital* (un universo conceptual al que pertenecería el valor y otro al que pertenecería el concepto de precio de producción) y, por lo tanto, no podría eludirse la tarea de intentar dar cuenta por separado de la consistencia de ambos y del problema de su conjugación.

12.3. Imposibilidad de suprimir la distancia mediante los conceptos de la producción

12.3.1. El intento de mediar entre valor y precio de producción apelando a los conceptos de la producción

El valor de una mercancía depende de la cantidad de trabajo cristalizado en ella. El precio de producción depende de la cantidad de capital gastado. Por lo tanto, en principio, al menos todas las apariencias juegan en contra de identificar al segundo concepto como «verdadera expresión» del primero. En efecto, al menos en principio, ambos conceptos indican magnitudes que solo coinciden por casualidad. Si (1) dos mercancías tienen el mismo precio de producción y (2) sus sectores tienen distintas composiciones orgánicas, entonces, *parece* evidente que incorporan cantidades diferentes de trabajo (al menos, eso sí es seguro, de trabajo real concreto). Por lo tanto, las apariencias son claras: de un modo inmediato, si cogiéramos un reloj y contásemos las horas de trabajo individual y concreto, veríamos que, dadas dos mercancías con el mismo precio de producción, se habrían necesitado más horas para producir la mercancía de la industria más intensiva en mano de obra (es decir, la mercancía de la industria con menor composición orgánica de capital).

Ahora bien, conviene ante todo recordar que esa medida empírica no es en absoluto concluyente más que para una única cosa: para dejar sentado que, si pretendemos superar desde un punto de vista teórico esa «apariencia», cae de nuestro lado *la tarea* de elaborar un

cuerpo de conceptos que permita *reducir* esas cantidades de trabajo *individual* a alguna *medida común* (por ejemplo a «trabajo socialmente necesario»), a partir de la cual decir que ambas mercancías (cuyos precios de producción coinciden) cristalizan, *en realidad,* la misma cantidad de *trabajo*. De hecho, esto es lo primero que debe tener en cuenta cualquier lector de Marx: esas horas que se pueden medir directamente con un reloj, sin necesidad de mayor análisis teórico previo, no son en absoluto aquellas que nos dan la clave del valor de las mercancías. Solo después de muchas decisiones teóricas importantes —que tienen que ver con la elaboración del concepto de trabajo abstracto (frente a concreto), simple (frente a complejo) y socialmente necesario (frente a individual)— cobra siquiera sentido medir en horas de trabajo esa magnitud en que consiste el valor.

En efecto, *una vez elaborado* el concepto de «trabajo socialmente necesario», no puede plantearse en absoluto como una objeción a la teoría laboral del valor el hecho simple de que un trabajador *más productivo* que la media tardaría en producir una determinada masa de valores de uso menos tiempo real del *socialmente necesario* y, por lo tanto, necesitaría menos de una hora de trabajo individual para cristalizar una hora de trabajo socialmente necesario; y a la inversa, los trabajadores menos productivos que la media, producirían, en cada hora de trabajo, menos mercancías de las que su sociedad puede producir en ese tiempo y, por lo tanto, cristalizarían menos de una hora de trabajo socialmente necesario. La cantidad de trabajo cristalizado en una mercancía no es la que de hecho se haya invertido individualmente en su elaboración, sino la cantidad de esfuerzo humano que una sociedad determinada (con el nivel de desarrollo productivo de que disponga, con el nivel de destreza de los trabajadores con que cuente, etc.) necesita para producir una mercancía idéntica.

Se trata, sin duda, de un concepto que hace referencia a una magnitud perfectamente cuantificable: dentro de un mismo sector, todas las industrias producen, por definición, mercancías *iguales* y, por lo tanto, lo relevante es cuánto tiempo de trabajo hace falta de media en esa sociedad si se quiere producir otra unidad más (igual a las anteriores). Si un productor individual fuera más lento que la

media, cristalizaría menos trabajo socialmente necesario en el mismo tiempo de trabajo real, por la sencilla razón de que produciría materialmente mercancías que su sociedad es, término medio, capaz de producir en menos tiempo. Es, por lo tanto, perfectamente verificable cuánto trabajo hace falta de media dado el nivel de desarrollo del sector, cuánto tarda él y cuál es la diferencia (calculada en cantidades de producto por unidad de tiempo).

Ahora bien, la reducción de trabajo individual a trabajo *socialmente necesario* no plantea hasta aquí ninguna dificultad porque se trata de comparaciones *internas a cada sector* y, por lo tanto, se puede recurrir a un concepto muy intuitivo de *productividad* capaz de medir cuántos valores de uso *del mismo tipo* produce cada uno en el mismo tiempo de trabajo (comparación que es posible realizar en meros *términos físicos*, es decir, sin necesidad de recurrir a las abstracciones *económicas* que resultan necesarias cuando se trata de comparar elementos *materialmente heterogéneos*). Sin embargo, la reducción del *trabajo individual* a «trabajo socialmente necesario» no puede limitarse a un nivel de abstracción que alcance solo a *cada sector por separado*, sino que, por el contrario, es una exigencia ineludible que esa abstracción alcance *de algún modo* el nivel «toda la sociedad» (es decir, que resulte posible una reducción análoga, pero ahora *entre los distintos sectores*). En todo caso, realizar cualquier comparación de este tipo al nivel de abstracción «toda la sociedad» implica realizarla *entre distintos sectores* y, por lo tanto, entre mercancías *materialmente heterogéneas.*

> No le falta razón a Diego Guerrero cuando considera que una gran aportación de Martínez Marzoa ha sido «indicar que el tratamiento de la competencia intersectorial debería ser idéntico, entre los marxistas, al que se le da a la competencia intrasectorial»[1].

En consecuencia, es evidente que, para ello, no se puede ya recurrir a ninguna «noción física» (como la que se utiliza para medir cantidades de productos *materialmente iguales* por unidad de

1 «Insumo-producto y teoría del valor-trabajo», *Política y Cultura* 13, 2000, p. 152.

tiempo), sino que habrá que recurrir a alguna «noción económica» (es decir, que permita reducir a alguna *magnitud común* apta para comparar entre sí procesos de producción cuyos resultados no tienen por qué compartir ninguna propiedad *física*).

Respecto a este punto, hay un modo de entender el concepto de «productividad» (aunque más adelante se tratará de defender que no es el único posible) que impediría utilizarlo para lograr ese nivel de abstracción que alcance a «toda la sociedad». En efecto, según el modo como lo interpreta, por ejemplo, Marzoa, el concepto de productividad remite al trabajo *real* necesario para producir determinada cantidad de *valores de uso concretos.* En este sentido, sería más productivo quien lograse más bienes de un tipo determinado *en el mismo tiempo de trabajo*. Así pues, este concepto de «productividad» constituiría una noción relativa a la proporción *en términos físicos* entre *tiempo real* de trabajo y *cantidad concreta* de valores de uso *de un tipo determinado.*

Una vez establecido el concepto de «productividad» como una «noción física» (y, por lo tanto, restringida por definición cualquier otra acepción que se quisiera dar a ese concepto; operación, por cierto, perfectamente legítima de la que solo habrá que juzgar sus resultados teóricos como interpretación de *El capital* en comparación con otro posible sistema de definiciones alternativo), ya no podrá ser este el que nos permita establecer comparaciones al nivel de abstracción «toda la sociedad».

Descartado, pues, el concepto de productividad (entendido exclusivamente como una noción física), la única magnitud que podría proporcionarnos un elemento de comparación entre los distintos sectores sería, precisamente, *la composición orgánica del capital.*

Citando a Martínez Marzoa, cabría decir que la composición orgánica es

> *la única* magnitud que parece permitir algo así como cuantificar una comparación intersectorial de niveles de avance tecnológico (o de «desarrollo de las fuerzas productivas»). Se puede decir que un proceso productivo es más avanzado que otro, dentro del mismo sector, cuando satisface la misma necesidad con menos tiempo de trabajo real; pero, decir que un sector está más avanzado que

> otro, no parece que pueda tener otro sentido que el de que el primero tiene un *K* [composición orgánica] más alto que el segundo[2].

Conviene tomar a Martínez Marzoa como interlocutor polémico, ya que es quien ha desarrollado esta línea de interpretación con mayor decisión (y además, ha tenido la valentía de ser coherente con ella, cosa que no ocurre en otros casos). Pero, ciertamente, es posible encontrar textos del propio Marx exactamente en esa línea. En efecto, por ejemplo en el Libro III de *El capital,* a propósito de la discusión sobre la renta absoluta de la tierra, puede leerse que

> si en una esfera de la producción la composición del capital es más baja que la del capital social medio, ello solo es, en primera instancia, una expresión diferente para denotar que la fuerza productiva del trabajo social se halla, en esa esfera particular, por debajo del nivel medio; pues el grado de fuerza productiva alcanzado se representa en la preponderancia relativa de la parte constante del capital por encima de la parte variable, o en la constante disminución del componente desembolsado en salarios por un capital dado. Por el contrario, si el capital es de composición más elevada en una esfera determinada de la producción, ello expresa un desarrollo de la fuerza productiva situado por encima del nivel medio[3].

Del mismo modo, en una carta a Engels del 2 de agosto de 1862, Marx sostiene que

> una relación poco elevada del capital constante con el variable expresa de manera general un débil (o relativamente débil) desarrollo de la productividad del trabajo en una esfera de producción particular. Así pues, si la composición media del capital agrícola es, por ejemplo, C 60, V 40, mientras que la del capital no agrícola es de C 80, V 20, eso prueba que la agricultura no ha alcanzado aún el mismo nivel de desarrollo que la industria[4].

2 *La filosofía de «El capital»*, ob. cit., p. 64.
3 MEGA, II, 4.2, p. 701.
4 MEW, 30, p. 266.

Si, en efecto, la composición orgánica pudiese proporcionarnos un indicativo riguroso de la «productividad del trabajo» (o, mejor dicho, del «nivel de desarrollo de las fuerzas productivas») el asunto podría quedar satisfactoriamente resuelto en los términos en que lo exige esta interpretación con la que estamos ahora discutiendo: en efecto, si la «productividad» del trabajo fuese proporcional a la composición orgánica, entonces cabría decir que la cantidad de trabajo *socialmente necesario* cristalizado en cada hora de trabajo *individual* sería proporcional *a la magnitud del capital* invertido en ese proceso productivo y, por lo tanto, resultaría posible interpretar el concepto de «precio de producción» no como un concepto que viene determinado por la magnitud del capital invertido *en vez de* por la cantidad de trabajo realizado, sino como la *verdadera* cantidad de trabajo (socialmente necesario) cristalizado, magnitud que, según habría quedado establecido, sería ciertamente proporcional al capital invertido. Dicho de otro modo, si tuviera sentido considerar que la proporción en la que cada trabajo individual *cristaliza valor* es siempre *la misma proporción* que se establece entre el capital constante y el variable de cada inversión, entonces (si tuviese sentido esta afirmación) sistemáticamente coincidirían los datos sobre los que se construyen los conceptos de «valor», por un lado, y de «precio de producción», por otro (o sea: se trataría en realidad del mismo concepto aunque definido por procedimientos distintos). Dicho todavía de otro modo: si se logra introducir un sistema de conceptos según el cual la expresión «trabajo (socialmente necesario)» señala siempre a la misma magnitud a la que señala la expresión «capital gastado más ganancia media que corresponde al capital invertido», entonces no habrá mayor dificultad para sostener que el «precio de producción» es, en realidad, la *verdadera expresión del valor*.

Ahora bien, no cabe duda de que, efectivamente, la composición orgánica es un concepto relacionado en cierta medida con la productividad y el desarrollo técnico, pero esto no significa, ni mucho menos, que entre composición orgánica y productividad quepa establecer exactamente la relación que se precisa para poder utilizar dicha composición como el criterio que se necesita para lograr ese objetivo.

En efecto, si se toma *un determinado sector* (por ejemplo, el sector del trigo), cabe *razonablemente* considerar cualquier aumento en su composición orgánica como un indicativo fiable de que su productividad debe haber aumentado. No sería *probable* que un determinado sector aumentase la proporción entre medios de producción (maquinaria, materias primas, etc.) y mano de obra, si con ello no consiguiese aumentar también la productividad —aunque, evidentemente, tampoco es imposible: esa proporción puede resultar modificada sencillamente por una reducción en el salario de los trabajadores en vez de por cuestiones relacionadas con la organización técnica de la producción. Pero, en todo caso, *por lo general*, sí es cierto que se puede tomar cualquier aumento en la composición orgánica dentro de un sector como signo *más o menos fiable* de un aumento en su productividad—.

Tomando en consideración de nuevo un único sector, también es cierto que, a la inversa, todo aumento de la productividad suele ir acompañado de un aumento en la composición orgánica. Por supuesto, esto no siempre es así de un modo inmediato: hay ocasiones en que el aumento de la productividad se debe sencillamente a un mejor aprovechamiento de los mismos recursos y, por lo tanto, no tiene por qué implicar automáticamente un cambio en la proporción entre el capital constante y el variable. Sin embargo, hay sin duda *cierta relación* entre la composición orgánica y el nivel de productividad pues, en efecto, un aumento continuado de la productividad de un sector determinado implicará, por definición, un aumento en la cantidad de materias primas que es capaz de procesar la misma cantidad de mano de obra y, por lo tanto, implicará necesariamente un aumento de la composición orgánica, *al menos en lo relativo a esa parte de los medios de producción que son las materias primas.*

Sin embargo, de ningún modo se puede sostener que la *variación* en la composición orgánica constituye un indicativo del *grado* en que aumenta o disminuye la productividad ni siquiera *dentro de un mismo sector*. En efecto —si bien las variaciones en la productividad *suelen* ir acompañadas *con relativa frecuencia* de variaciones en la misma dirección de la composición orgánica— no se puede sostener en absoluto que las variaciones de una y otra

deban ser sistemáticamente proporcionales. Es decir, sin duda es cierto que, si se observa un aumento en la composición orgánica de una determinada industria, cabe sospechar más o menos fundadamente que su productividad también puede haber aumentado; sin embargo, sería enteramente arbitrario suponer que si su composición orgánica, por ejemplo, se ha duplicado, también lo habrá hecho la productividad. Tomando como dato una determinada variación en la composición orgánica de una industria, no se puede sacar ninguna conclusión respecto a la proporción en que haya podido variar su nivel de productividad. Un aumento en la composición orgánica de, por ejemplo, el 10 por 100, no implica en absoluto *necesariamente* un aumento estrictamente proporcional de la productividad. No hay ningún motivo por el que la productividad no pudiera, por ejemplo, haberse triplicado. Pero incluso si ocurriese que todas las variaciones de la productividad hubieran ido siempre acompañadas *de hecho* por una variación proporcional en la composición orgánica, de todas formas esto no habría sido más que por casualidad y en absoluto nos autorizaría a concluir que *de iure* no pueda ser de otro modo.

Así pues, al menos respecto al ámbito en el que sí es posible tanto calcular la composición orgánica como medir directamente el nivel de desarrollo técnico —o sea, internamente a cada sector (donde puede ser comparada la productividad entre distintas industrias, ya que se fabrican mercancías materialmente iguales)—, productividad y composición orgánica son dos conceptos que no tienen por qué mantener una estricta proporcionalidad y, por lo tanto, no estaría de ningún modo justificado que se tomase el uno como *expresión* del otro. Es decir, allí donde sí puede medirse al mismo tiempo la composición orgánica y la productividad, así como sus respectivas variaciones, no podemos tomar la primera como *índice de desarrollo* equivalente a la segunda. Sin duda, *internamente a cada sector*, sí puede establecerse algún tipo de conexión entre una y otra. Ahora bien, para desarrollar esa problemática vía de un modo *sólido y consistente,* no basta con localizar cualquier tipo de relación entre productividad y composición orgánica. En efecto, para que de esta corriente de interpretación resulte un

«Marx solvente», haría falta que la composición orgánica indicase el nivel de desarrollo técnico con tal grado de precisión y necesidad que pudiera llegar a tomarse, indistintamente, cualquiera de los dos datos en vez del otro (pues, en definitiva, el objetivo es considerar que el precio de producción *es* nada menos que la verdadera *expresión* de la *cantidad de trabajo* cristalizado en cada mercancía). Es decir, para que *resultase un cuerpo de conceptos sólido* de la interpretación del precio de producción como el verdadero *valor* de cambio, haría falta que los conceptos de composición orgánica y productividad del trabajo fuesen tan *sistemática y necesariamente en paralelo* que pudiera resultar *consistente* nada menos que *tomar el dato de la magnitud de capital invertido* como el indicativo más fiable *de la cantidad de trabajo realizado*. En caso contrario, se estaría estableciendo para interpretar *El capital* un sistema de definiciones cuyo principal resultado sería dejar el concepto de «trabajo» en una situación de fragilidad extrema. Pues bien: el caso es que allí donde sí se da la posibilidad de medir al mismo tiempo tanto la composición orgánica como la productividad (dentro de cada sector), resulta que en absoluto está justificado suponer que las variaciones en una deban ir necesariamente acompañadas de una variación proporcional en la otra.

Evidentemente, resultará todavía mucho menos justificado pretender tomar la composición orgánica como indicativo del nivel relativo de desarrollo técnico *entre unos sectores y otros* (es decir, pretender que la composición orgánica indica *algo análogo* al nivel de «productividad» de cada sector). Al menos respecto a industrias del mismo sector, se podía encontrar algún tipo de conexión entre una y otra. Si se observaba, por ejemplo, que el sector del trigo había aumentado su composición orgánica respecto a los años anteriores, esto se habría debido *probablemente* a la incorporación de maquinaria y, por lo tanto, cabría suponer que se habría producido también un aumento de la productividad. Siempre teniendo en cuenta, en primer lugar, que esas suposiciones debían hacerse con cierta precaución (pues el aumento en la composición orgánica podría haberse debido, por ejemplo, a que por cualquier motivo hubiese descendido el nivel de salarios y, por lo tanto, hubiera aumentado relativamente la parte de la inversión que corresponde a medios de producción)

y, en segundo lugar, que lo que no podía en ningún caso suponerse es que las variaciones *tuviesen que ser* estrictamente proporcionales. De todas formas, si bien no se podía tomar una como *expresión* de la otra, dentro de cada sector sí podía más o menos establecerse algún tipo de conexión entre composición orgánica del capital y desarrollo técnico.

Pero pretender tomar la diferente composición orgánica de los *distintos sectores* como expresión de su nivel de desarrollo técnico relativo es algo mucho más arbitrario. En efecto, por ejemplo, el mismo taller de orfebrería, exactamente con las mismas herramientas y las mismas máquinas, tendrá una composición orgánica muy distinta si hace joyas de oro que si las hace de plata, pues, evidentemente, el valor del oro es superior y, por lo tanto, la proporción entre la parte de capital que se emplea en mano de obra y la que se emplea en medios de producción (incluidas las materias primas) será muy diferente. En este caso, sería evidentemente arbitrario decir que los talleres que hacen joyas de oro están «adelantados» respecto a talleres, por lo demás idénticos, pero que utilicen materias primas más baratas. Es decir, si dos situaciones idénticas (en lo relativo a herramientas, desarrollo técnico y pericia del orfebre) solo se distinguen por la materia prima utilizada (en nuestro ejemplo, oro o plata), habrá que reconocer que cualquier diferencia que se localice entre ambos procesos, habrá que achacarla a la materia prima y a ninguna otra cosa. Ahora bien, si la interpretación que hacemos del sistema de conceptos en que consiste *El capital* lleva a decir que *el mismo* orfebre, dedicando *el mismo* tiempo de trabajo real, en *el mismo* taller y con *el mismo* nivel de intensidad, *realiza*, sin embargo, más trabajo creador de valor cuando trabaja con oro que cuando lo hace con plata, ¿no se estaría proponiendo una definición de los conceptos que asignaría en cierta medida al oro la capacidad de crear valor nuevo (y no solo de transmitir *su* valor)? ¿No se estaría perdiendo la capacidad de distinguir entre lo que hace el obrero y lo que hace el oro en el proceso productivo? ¿No se estaría, en definitiva, llamando «trabajar» también a eso que hacen las materias primas?

Por esta vía, se obtiene como resultado, digamos, «un Marx» extremadamente débil en el que, en realidad, se ha desvanecido la

solidez nada menos que del concepto de «trabajo humano». En efecto, ante la imposibilidad de tomar una medida verdaderamente rigurosa de la «cantidad de trabajo» (capaz de satisfacer las exigencias que corresponden a esta interpretación), se estaría de hecho llamando «*cantidad de trabajo*» a algo *a lo que no tenemos ya más vía de acceso que calcular el capital gastado y la ganancia media que corresponde al conjunto del capital invertido.* Es decir, para intentar *salvar* la *distancia* que separa a los conceptos de «valor» y «precio de producción», lo que se hace en realidad es dar un *salto en el vacío* tras el que se pasa a llamar «verdadera expresión del valor» a un concepto (el de «precio de producción») del que no se ha podido fundamentar de un modo preciso (*cuantificable*) qué autoriza a denominar «cantidad de trabajo» a eso que se expresa en dicho concepto. El problema grave de no lograr esa fundamentación precisa (pero de todos modos intentar *suprimir* aquella *distancia*) es que se empieza a *llamar* «cantidad de trabajo» a una *magnitud* que solo se puede *cuantificar* sobre los datos del capital gastado y el beneficio medio que corresponde a la inversión realizada. *De este modo, lo que se pierde por el camino es nada menos que la posibilidad de utilizar la noción de «trabajar» como algo (rigurosamente definible y cuantificable) distinto de «invertir capital».*

Dicho de otro modo, si no se justifica *muy minuciosamente* en qué sentido estricto merece el nombre «trabajo» eso que se expresa en el «precio de producción», lo que se hace en realidad es dar un «*salto mortal*» tras el que se empieza a llamar «trabajo» a eso que hacen tanto los obreros como las máquinas e incluso las materias primas (como era el caso de nuestro orfebre), pues, en definitiva, se da un «*salto en el vacío*» tras el cual se utiliza la palabra trabajo para nombrar algo que solo puede ser rigurosamente definido como «puesta en marcha de capital».

En resumen: dado el objetivo de suprimir la distancia que media entre los conceptos de valor y precio y, como condición de posibilidad de esto, dada la exigencia de poder decir que todo un sector entero está adelantado o retrasado respecto a otro, no se cuenta sino con el concepto de «composición orgánica» como único elemento común a todos los sectores y rigurosamente definible

que, al menos, tenga *algo que ver* con la productividad. Sin embargo, basar ese «salto en el vacío» en algo tan débil como «lo único que, al menos, tiene algo que ver con la productividad» (aunque en absoluto pueda siquiera pretenderse que haya algún modo, al menos *de iure posible,* de mostrar una proporcionalidad sistemática entre productividad y composición orgánica), conduce a establecer un concepto de «trabajo» o bien *enteramente indefinido y difuso,* o bien definido con precisión pero a costa de recurrir para ello, directamente, a los *definidores que determinan el concepto de «precio de producción»,* con lo cual se hace el ruinoso negocio teórico de perder por el camino las definiciones que nos permiten distinguir con rigor *trabajar* de *invertir.*

Tampoco por esta vía se puede, pues, suprimir la *distancia* que separa la «ley del valor» de esa otra «ley económica» que rige «en la superficie» de la sociedad moderna (o, dicho de otro modo, la distancia que media entre los conceptos de valor y precio de producción). Por lo tanto, de lo que se trata es de hacerse cargo de ella en toda su profundidad y extraer las consecuencias teóricas que de ello se deriven.

12.3.2. El concepto de productividad

En paralelo con la *distancia* que separa el «sistema del valor» y el «sistema de los precios», se debe ahora *desdoblar* también el concepto de «productividad» para que permita dar cuenta, por separado, del proceso productivo desde la perspectiva del trabajo y desde la perspectiva del capital. Además, a esta distinción, hay que superponerle otra distinta, a saber, la que obliga a distinguir entre un concepto de productividad solo apto para establecer comparaciones *internamente a cada sector* (es decir, una noción *física* de productividad) y otro concepto de productividad (más ambicioso y más modesto al mismo tiempo, como no puede ser de otro modo) que indique en qué situación se encuentran los conceptos fundamentales de *El capital* cuando se trata de establecer comparaciones *entre los distintos sectores* (es decir, una noción *económica* del mismo). De este modo, según una pura clasificación lógica, cabe distinguir

entre cuatro conceptos distintos de «productividad»: i.a.) una noción *física* de productividad *del trabajo*; i.b.) una noción *económica* de productividad *del trabajo*; ii.a.) una noción *física* de productividad *del capital*; y ii.b.) una noción *económica* de productividad *del capital.*

12.3.2.1. *Productividad del trabajo*

a. *Noción física de productividad del trabajo*. Se refiere, obviamente, a la cantidad de valores de uso de un determinado tipo (magnitud, por lo tanto, medible en términos físicos: toneladas de trigo, quintales de hierro, etc.) que son producidos por cada unidad de tiempo de trabajo de igual intensidad. Se trata, pues, de una *noción física* y, por lo tanto, solo apta para medir el nivel de desarrollo relativo entre distintas industrias *del mismo sector.* Es decir, solo entre industrias que se dedican a satisfacer la misma necesidad (o sea, entre aquellas que producen valores de uso *del mismo tipo*) se puede decir en este sentido que es más productiva la que, en menos tiempo de trabajo, realiza más mercancías iguales. En efecto, si un determinado zapatero produce cuatro pares de zapatos en una jornada laboral, podremos sin duda decir que es más productivo que otro zapatero que, dedicándose a producir zapatos idénticos, solo fabricase, en el mismo tiempo, dos pares; o decir que es menos productivo que otro capaz de terminar seis pares en la misma jornada. Sin embargo, utilizando este concepto de productividad, no podemos decir si es más o menos productivo que un pescador que capture una media de dos atunes diarios. La «productividad» de este pescador solo podrá ser comparada, en este primer sentido, con la de otros pescadores de atunes de los que, por lo tanto, podamos decir si capturan *más* atunes que él o *menos* en el mismo tiempo. Es decir, solo comparando la cantidad de productos *iguales* que produce cada uno por unidad de tiempo podremos comparar sus niveles de productividad *física del trabajo*.

Se trata, pues, de un concepto que solo es apto para comparar los niveles de productividad entre las distintas industrias *del mismo sector.* Y, en este contexto, dos trabajadores cuya productividad en términos físicos fuese la misma, cristalizarían, por definición, la misma magnitud de *valor* por unidad de tiempo de trabajo.

b. *Noción económica de productividad del trabajo*. Se referiría a la *magnitud de valor* producida por unidad de tiempo *de trabajo.* Para establecer comparaciones entre sectores cuyos productos son materialmente heterogéneos (es decir, son mercancías que no tienen por qué compartir ninguna propiedad física en común), o sea, entre los productos de los diferentes sectores, se debe recurrir a alguna noción de índole económica y no física. Al tratarse ahora de la productividad *del trabajo,* resulta obvio que esa noción económica nos la debe proporcionar, precisamente, el concepto de *valor*. Ahora bien, por los mismos motivos por los que no se puede afirmar que el mismo orfebre sea «*más productivo*» cuando trabaja con oro que cuando trabaja con plata, es difícil saber qué podría significar, *desde el punto de vista de la teoría laboral del valor,* la afirmación de que, por ejemplo, el sector de la hostelería está «terriblemente retrasado» en comparación con el de la siderurgia (de tal modo que las horas empleadas en él no son «socialmente necesarias» en igual medida). Más difícil todavía es saber qué podría querer decir, en términos de la teoría del valor, que *no es tiempo de trabajo socialmente necesario* el trabajo individual realizado en el sector agrícola o ganadero *incluso por parte del más eficiente de todos los productores de alimentos* (aquel que utilizase la tecnología más avanzada disponible en su sociedad) porque *el sector entero* está «*retrasado*» respecto a la media. Tales afirmaciones solo pueden sostenerse *sacrificando* en realidad conceptos como «trabajo» o «socialmente necesario» (aunque no necesariamente las *palabras*). Dicho de otro modo: si hubiera que decir que el mismo orfebre «*trabaja más*» si realiza *el mismo trabajo* con oro que con plata; si hubiera que decir que incluso el más hábil y *productivo* de los agricultores cristaliza menos valor en cada hora de trabajo que el más torpe e improductivo de los trabajadores del metal, entonces es que se están utilizando unas definiciones de los conceptos según las cuales «valor» o «trabajo» no aluden en realidad al esfuerzo específicamente humano.

Por el contrario, debemos defender que un productor trabaja *individualmente* al ritmo de *trabajo socialmente necesario* (y, por lo tanto, «*tiempo de trabajo individual*» *y* «*valor cristalizado*» *coinciden*) cuando no emplea en la elaboración de una determinada mercancía

(*independientemente del sector del que se trate*) más tiempo del que esa sociedad necesita de media para producir una igual, es decir, cuando alguien trabaja con el nivel de *productividad* (en el primer sentido que hemos definido aquí) *medio del sector del que se trate.* De este modo, una hora de trabajo de un panadero cristaliza tanto valor como una hora de trabajo de un obrero de la siderurgia *siempre que ambos trabajen con el nivel de productividad* (en el primer sentido) *medio de su sector.*

> Otra cuestión distinta, pero en absoluto irrelevante aquí, es que hayamos dado permanentemente por supuesto que, dentro de cada sector, todos trabajan siempre con unos niveles de productividad similares (y, por lo tanto, hayamos supuesto una coincidencia casi sistemática entre trabajo individual y socialmente necesario). Como ya hemos visto, según la lógica del capital, una situación en la que se alberguen muy distintos niveles de productividad dentro de un mismo sector no puede sino ser transitoria (pues, una vez la innovación técnica está inventada, ha de suponerse que reportará ganancias extraordinarias a quien la introduzca en solitario y eso mismo impondrá su generalización: quien no la introduzca quedará antes o después expulsado de un sistema que solo admite la permanencia de los procesos más productivos). Ahora bien, una vez generalizada la innovación, sencillamente habrá cambiado la cantidad de tiempo que esa sociedad necesita para producir cada mercancía *de ese tipo* y, por lo tanto, la cantidad de tiempo de trabajo socialmente necesario que hay ahora cristalizado en cada una de ellas corresponderá a la nueva cantidad de trabajo real que se emplea con dicha mejora. A este respecto, Marx sostiene que «al *generalizarse* la maquinaria *en el mismo ramo de la producción (sn)*, el *valor social del producto de las máquinas desciende hasta su valor individual (sn)*»[5].

De este modo, si se habla de desarrollo de un sector completo, será comparando sus niveles de productividad respecto a los que tenía ese mismo sector en el pasado y no, claro está, respecto a la productividad de otros sectores (comparación que no es posible sin introducir muchos más problemas de los que se pretenden

5 MEGA, II, 6, p. 395.

solucionar). Evidentemente, el hecho de que un sector entero se desarrolle (y no solo una determinada industria dentro de un sector) es algo que no carece de consecuencias, pues, en efecto, un aumento significativo en la *productividad* de todo un sector hará, sin duda, que aumente el *volumen* de mercancías de *ese tipo* que el mercado esté dispuesto a asimilar. Así, por ejemplo, el notable aumento de la productividad en el sector de la informática ha determinado el hecho de que el mercado pueda asimilar millones en vez de decenas de ordenadores.

Sin embargo, la cuestión de qué *volumen* de mercancías de cada tipo será capaz de asimilar el mercado *no es una cuestión que afecte a la definición del concepto de «tiempo de trabajo socialmente necesario*». Como se vio (cf. 6.7.), se trata de una magnitud que queda enteramente determinada en el proceso productivo, pues, en efecto, el tiempo de trabajo socialmente necesario que hay cristalizado en una determinada mercancía no depende más que de la cantidad de tiempo que esa sociedad tendría que invertir (dado su nivel de desarrollo) *si quisiera* producir otra mercancía *idéntica*. Cuando comentamos el concepto de «tiempo de trabajo socialmente necesario» tratamos de señalar que la cuestión implicada aquí no es la de qué parte del *tiempo de trabajo total* del que una sociedad dispone es necesario invertir en la producción de cada tipo particular de mercancías. Es decir, lo relevante a propósito de este concepto no es qué mercancías resultan *socialmente necesarias* y cómo se distribuye el tiempo de trabajo social entre los distintos tipos de necesidades. De lo que se trata cuando hablamos del tiempo de trabajo socialmente necesario para la producción de una mercancía (y, por lo tanto, de la magnitud de valor materializada en ella) es solo de la cantidad de tiempo que, dado un determinado nivel de desarrollo técnico, se necesita en esa sociedad para producir una idéntica. Evidentemente, nada puede siquiera ser una mercancía si no satisface algún tipo de necesidad humana en general. Sin embargo, una vez se cumple este requisito mínimo para que podamos considerar a algo una mercancía, la magnitud de su valor no depende de que en un momento concreto las mercancías de ese tipo resulten más o menos necesarias, es decir, se produzcan fluctuaciones de hecho en

la demanda (algo que, no obstante, sí hará que se modifique constantemente el precio), sino solo de la cantidad de trabajo humano que una sociedad dada tiene que invertir para poder producir *una mercancía igual*, siendo otro asunto la cuestión de qué cantidad de mercancías de cada tipo determinado está dispuesta a asimilar una sociedad determinada dada la cantidad de tiempo que necesita invertir para producir cada unidad.

12.3.2.2. *Productividad del capital*

Con el concepto de «productividad del capital» no se busca aquí un indicador que nos proporcione el índice de productividad *de aquello que no es mano de obra.* Muy al contrario, cuando hablamos en términos marxistas de «capital» no podemos por menos de referirnos tanto al *capital* constante como al *capital* variable, pues desde la perspectiva que aquí se considera, ambos son, *en idéntica medida,* capital. En efecto, corresponde a la lógica propia del capital en general el hecho de que a cada inversión particular no le resulte más relevante la diferencia entre mano de obra y maquinaria que, por ejemplo, la diferencia entre maquinaria y materias primas o, dicho de otro modo, a cada inversión particular de capital le resultará siempre más relevante la diferencia entre capital fijo y circulante que la diferencia entre constante y variable. Esto mismo podría enunciarse diciendo que corresponde a la idea misma de «inversión de capital» la imposibilidad de distinguir, en definitiva, entre «trabajar» y «funcionar». Otra cosa distinta es, desde luego, que la consistencia que caracteriza a las sociedades en las que rige el modo de producción capitalista dependa por completo de esa distinción y, por lo tanto, deba ser reconocida por parte del científico social con la importancia que le corresponde. Pero precisamente para eso, articula Marx el sistema del *valor* (pues, en definitiva, es la perspectiva que le permite hacerse cargo con verdadero rigor de la que Marx localiza como *relación económica fundamental de la sociedad moderna*, que no es, en efecto, como podría parecer, la que enfrenta a todos los individuos unos con otros como poseedores por igual de mercancías, sino la que enfrenta, *como clases*, a trabajadores

y capitalistas). Ahora bien, una vez establecidas ya por separado las nociones (física y económica) de «productividad del trabajo» (que corresponden obviamente a lo que hemos denominado el «sistema del valor») el concepto relevante de «productividad del capital», desde un punto de vista marxista, debe pensarse como «productividad de una inversión» cuyas partes *constante y variable* son, por igual, *partes* de esa inversión de *capital.* Por lo tanto, entendemos aquí por «capital» *todos los elementos productivos que, sometidos a esas relaciones de producción en que consiste el capitalismo, se convierten en capital* (ya sea constante o variable). En efecto, ni las máquinas ni, por supuesto, las personas son en sí mismas *capital*. Por el contrario, solo lo son en la medida en que estén sometidas a *relaciones* de producción capitalistas. Ahora bien, una vez lo están, tanto las personas como las máquinas son, en idéntica medida, *capital*, y no escamotear este hecho (al mismo tiempo por supuesto que, *a otro nivel,* se toma en consideración esa diferencia que no puede de ningún modo resultar *socialmente indiferente*) es uno de los elementos diferenciales que caracterizan desde nuestro punto de vista a la investigación marxista.

Por el contrario, la economía convencional, al hablar de «productividad del capital» suele referirse a la productividad de aquello que, en el proceso de producción, no es mano de obra (ni tierra). De este modo, se logra, en primer lugar, establecer un cuerpo de conceptos que hace *como si* las máquinas fuesen esencialmente capital con independencia del sistema de relaciones sociales en el que se encuentren; en segundo lugar, se logra mantener la ficción de que, incluso desde el punto de vista del capital, tiene pleno sentido la *diferencia* entre una persona y una máquina o entre trabajar y funcionar, al tiempo que, en tercer lugar, se logra, paradójicamente, aportar una herramienta teórica muy útil para que cada capitalista pueda conocer sus curvas de *indiferencia* entre mano de obra y maquinaria.

Sin embargo, no es la tarea principal de Marx mostrar a los capitalistas sus curvas de *indiferencia* entre personas y máquinas, sino señalar que el capitalismo suprime una *diferencia* socialmente central (y que el científico no puede, por tanto, dejar de tener en cuenta), al menos mientras sigamos hablando propiamente de una

sociedad (aunque sea de una sociedad *capitalista*). Por lo tanto, será aceptable que establezcamos que el concepto de «productividad del capital» relevante desde una perspectiva marxista no puede ser el mismo que el de la economía convencional moderna. Debemos, pues, englobar bajo el concepto «capital» todos los elementos productivos que las relaciones capitalistas *transforman en capital* (tanto constante como variable), aunque, eso sí, solo después de haber puesto a resguardo de esa fusión (o confusión) un sistema de conceptos que nos permita no perder la perspectiva de la centralidad (*efectivamente real* en cualquier sociedad posible) de esa diferencia que el capital consiste en suprimir, es decir, una vez puesto a resguardo el sistema de conceptos que se articula en torno al valor.

> No se trata, en absoluto, de que desde esta perspectiva marxista resulte imposible calcular un dato equivalente al que la economía convencional se refiere como «productividad del trabajo» o «productividad del capital» (pues para ello bastaría poner en relación el *precio* de mercado —o de producción— de los bienes producidos y el *precio* del capital constante o variable *por separado*). El asunto es, sencillamente, que desde la perspectiva marxista que se está aquí defendiendo, ese dato resulta relativamente irrelevante, por mucho que sea un dato, en efecto, que pueda resultar muy útil a los capitalistas para saber si en cada caso les *interesa* más contratar nueva mano de obra o introducir nueva maquinaria.

a. *Noción física de productividad del capital.* Este concepto remite a la cantidad de valores de uso de un tipo determinado (cuantificables, pues, en términos físicos, lo cual hace a este concepto apto solo para establecer comparaciones internas a cada sector) que son producidos con una inversión de capital de una magnitud determinada (cuantificable, obviamente, en unidades monetarias y sin que resulte relevante, como acabamos de decir, la proporción en que dicha inversión particular se reparta entre capital variable y capital constante). Debe resultar evidente en qué sentido se trata de un concepto distinto del primero que expusimos: si dos inversiones de capital de la misma magnitud, realizadas dentro del mismo sector, producen la misma cantidad de mercancías iguales, decimos

de ellas que son igualmente productivas en este sentido que estamos exponiendo ahora. Sin embargo, con ello no está dicho que las mercancías de las dos industrias hayan sido producidas con la misma cantidad de trabajo. Perfectamente podría haber ocurrido, por ejemplo, que, bajo determinadas condiciones, a un capitalista le resultase *indiferente desde el punto de vista de su inversión* emplear mucha mano de obra con una tecnología barata que poca mano de obra pero con una tecnología puntera. En este caso, la *productividad* sería idéntica desde el punto de vista del capital (pues la misma inversión reporta la misma cantidad de productos iguales y, por lo tanto, el mismo beneficio), pero no así desde el punto de vista del trabajo (pues habría que hablar de que, obviamente, *el trabajo* de los obreros empleados con la tecnología puntera estaría siendo *más productivo* que el trabajo de los otros). Es decir, desde el punto de vista de la «productividad del capital» (vale decir, de la productividad de una *inversión*) puede resultar indiferente la introducción o no de tecnologías que aumenten la productividad del trabajo dependiendo, claro está, del precio de la tecnología y de la mano de obra. Esto es, por cierto, central para comprender por qué decíamos, contra una de las ideas más asentadas en la economía convencional moderna, que es en realidad más exacto decir que los salarios bajos son *causa* de una baja productividad del trabajo que a la inversa (pues los salarios bajos son *causa* de que no compense, desde el punto de vista de la productividad del capital, introducir innovaciones tecnológicas caras).

b. *Noción económica de productividad del capital.* Este concepto alude a la proporción que se establece entre el *precio* del conjunto de las mercancías producidas por una determinada industria y la inversión de capital (expresada en dinero) que se haya realizado para producirlas. Desde la perspectiva que establece este concepto, resulta claro que lo relevante no es el *valor* (como expresión de la cantidad de trabajo) materializado en cada industria, sino el *precio* de los productos resultantes en relación a la *inversión* realizada (según su volumen y su tiempo de rotación), siendo en principio irrelevante la proporción entre capital constante y capital variable que corresponda a cada

inversión. Acabamos de ver cómo dos capitales pueden ser igualmente *productivos* (en este sentido en que hablamos de *productividad del capital*) incluso dentro del mismo sector, sin que lo sea la *productividad del trabajo* que emplean. De este modo, se puede comprobar la relativa independencia entre los conceptos de productividad del trabajo y productividad del capital: que dos inversiones iguales (en magnitud y tiempos de rotación) produzcan conjuntos de valores de uso distintos, pero, en conjunto, *del mismo precio,* está muy lejos de significar que las cantidades de trabajo (en cualquier sentido posible de la palabra trabajo) empleadas por ambas industrias hayan sido las mismas. Es fácil ver que es esta noción de productividad la que orienta fundamentalmente al capitalista en su toma de decisiones productivas. Ahora bien, es precisamente la clase capitalista la encargada de tomar esas decisiones y, por lo tanto, cabe decir que es este concepto de productividad el que orienta fundamentalmente la *actividad económica real* en las sociedades capitalistas; pero con esto en absoluto se está diciendo que los otros conceptos no sean imprescindibles para *analizar precisamente las relaciones sociales* en las que *es real* ese tipo de *actividad económica*. En todo caso, lo que resulta evidente es que es esta la noción de productividad directamente vinculada con el concepto de «precio de producción» y con la tendencia a la nivelación de la tasa de ganancia entre los distintos sectores.

* * *

Resulta importante desde un punto de vista teórico (por las razones que ya hemos indicado) distinguir con precisión entre los conceptos de productividad del trabajo, por un lado, y productividad del capital, por otro. De hecho, no se trata más que de la aplicación al concepto de «productividad» del mismo principio que exige distinguir entre el sistema del valor y el sistema de los precios (y el sistema de distinciones que se establece en paralelo). Solo si se renuncia a establecer esta distinción, se puede tomar la «noción económica de productividad del capital» y hacer *como si* fuese el único modo de indicar la *productividad del trabajo* cuando se trata

de establecer comparaciones que solo son posibles en términos económicos y no físicos, es decir, cuando se trata de alcanzar el nivel de abstracción «toda la sociedad» (o, lo que es lo mismo, cuando se trata de establecer comparaciones entre sectores distintos). Con esta operación, ciertamente, se estaría autorizado ya a decir que el precio de producción es la *verdadera expresión del valor* (o sea, de la cantidad de trabajo socialmente necesario cristalizado en cada mercancía), pero, para ello, se habría pagado un precio demasiado alto: el de perder la posibilidad de distinguir con todo rigor entre (productividad del) trabajo y (productividad del) capital (o entre valor y precio) y, con ello, el de perder precisamente aquello que se intentaba salvar, a saber, la teoría laboral del valor.

Sin lugar a dudas, cualquier economista no marxista consideraría desde luego que esto no resulta una gran pérdida, pues, en efecto, negaría toda relevancia científica al concepto de *valor*. Pero esto exige olvidar que el concepto de valor aporta una herramienta insustituible para interrogar a la realidad respecto a la *ley económica que rige* la sociedad moderna. Sin embargo, lo que en cualquier caso resulta muy difícil es intentar suprimir la *distancia* que media entre el trabajo realizado y el capital invertido (magnitudes entre las que no tiene por qué darse en absoluto una estricta proporcionalidad) e intentar, al mismo tiempo, sostener que de ese modo se está defendiendo la validez de la teoría laboral del valor.

12.4. Imposibilidad de suprimir la distancia mediante los conceptos del intercambio

Hasta ahora, el problema se ha planteado en los siguientes términos: en primer lugar, corresponde a la lógica misma de la producción capitalista el que *a inversiones iguales les corresponda la misma ganancia* —es decir, que podamos hablar de una situación de equilibrio (en la que a ninguno de los agentes implicados le interese más bien dedicarse a otra cosa) cuando los precios de las mercancías son tales que «cubren gastos» y reportan ganancias proporcionales a la cuantía de la inversión—. En segundo lugar, el hecho de que haya notables diferencias en la composición orgánica de los distintos

sectores significa que *inversiones iguales emplean cantidades diferentes de trabajo* y, por lo tanto, la situación de equilibrio no sería aquella en que las distintas mercancías se intercambiasen de forma proporcional a la cantidad de trabajo que incorporan.

A partir de aquí, para que hubiera siquiera la posibilidad de interpretar el precio de producción como verdadero modo de expresión del valor, habría previamente que demostrar, en primer lugar, que el *trabajo real no es trabajo socialmente necesario sino de forma estrictamente proporcional a la composición orgánica*. Además, habría que demostrar eso de un modo tal que no vaciara enteramente de contenido el concepto de «trabajo» hasta el punto de llegar a identificar como «*trabajo*» la puesta en juego de cualquier *capital* independientemente de la proporción entre sus partes constante y variable. Es decir, habría que evitar a toda costa sostener que *por definición* capitales iguales cristalizan en el mismo tiempo iguales cantidades de trabajo —pues intentar sostener esto *por definición* sería tanto como admitir que la cantidad de trabajo cristalizado en cada mercancía se establece con independencia de la cantidad de trabajo vivo que pueden generar las distintas inversiones (que no tiene, evidentemente, por qué ser igual) y, en consecuencia, sería tanto como reconocer que estamos utilizando un concepto de «trabajo» al que le resulta indiferente la cantidad de trabajo realmente implicada—. Por lo tanto, era imprescindible demostrar que la composición orgánica podía tomarse como indicativo sistemático y exacto del «nivel de desarrollo» de cada industria, pues solo de ese modo podría siquiera tener sentido decir que todo un sector pudiera estar atrasado o adelantado respecto a otro (es decir, que las industrias con una composición orgánica alta cristalizan más trabajo socialmente necesario en menos tiempo de trabajo real). En efecto, solo una vez demostrado esto, podría intentarse *deducir* que lo que *de hecho* hace el mercado (a saber, igualar la tasa de ganancia) debe en realidad interpretarse como intercambio de cantidades de trabajo *en algún sentido* iguales y, al mismo tiempo, seguir sosteniendo que el concepto de trabajo no ha perdido su significado, es decir, continúa haciendo alusión solo al esfuerzo específicamente humano.

12.4.1. Trabajo «socialmente necesario» y concurrencia

Como se ha visto, esta demostración es más que problemática. Sin embargo, cabría la posibilidad de plantear la argumentación exactamente inversa, a saber, intentar *demostrar* primero que el mercado intercambia siempre cantidades de trabajo iguales (aunque, de hecho, no parezca eso lo que hace el mercado capitalista, pues lo que iguala en realidad es la tasa de ganancia) para intentar *deducir* de ahí que la composición orgánica debe constituir *en algún sentido* un indicativo de la productividad. Dicho de otro modo, si se consiguiese demostrar que el *precio* de las mercancías *en cada caso* (o sea, la relación cuantitativa de cambio entre unas mercancías y otras) es siempre expresión de lo «*socialmente necesario*» que era el *trabajo* contenido en ellas, entonces se podría intentar decir que el *precio* es siempre necesariamente el verdadero *valor de cambio* y, por lo tanto, el precio de producción la verdadera forma de expresión del valor. Si se consiguiese, pues, *demostrar* esto, sí se podría *deducir* de ahí que la composición orgánica debe ser algún indicativo del nivel de desarrollo.

Esto sería tanto como venir a demostrar que el mercado es el que determina lo que se ha trabajado y lo que no; que es el mercado la autoridad que ha de decidir esa cuestión; que solo el mercado puede tomar en consideración (a través de un continuo poner en relación todo con todo, día a día, minuto a minuto, mediante todas y cada una de las decisiones de la oferta y la demanda) la totalidad de los aspectos que habría que tener en cuenta para decidir lo que ha sido trabajo socialmente necesario y lo que no ha sido «socialmente necesario» por mucho trabajo que haya costado. Esto sería tanto como decir, en efecto, que no hay otra cabeza teórica capaz de determinar o calcular lo que ha sido «socialmente necesario» que el propio mercado en su discurrir ininterrumpido. Si el mercado decide, así, que un sector está más atrasado que otros, no hay por qué llevarle la contraria. Tal como dice constantemente la economía neoliberal, no conviene pasarse de listo con el mercado. Ni política ni teóricamente conviene creerse más listo que el mercado. Pues no hay cabeza, ni Parlamento, ni comisión de tecnócratas que

pueda barajar la información que el mercado logra poner en contexto de continuo.

Esta vía de argumentación, según la cual el mercado, por definición, intercambiaría necesariamente cantidades de trabajo (socialmente necesario) en algún sentido iguales, ha sido mucho menos transitada por la tradición marxista. Así, por ejemplo, autores como Ernest Mandel, que en ocasiones parecen defender la argumentación anterior relativa a los conceptos de la producción, no están en ningún caso dispuestos a hacerlo a costa de desplazar el centro de atención hacia la esfera de la circulación.

> Así, por ejemplo, en su ya clásico *Tratado de economía marxista*, sostiene lo siguiente:
>
> Supongamos que la fábrica B, con una composición orgánica de 4.000c/1.000v representa exactamente la media de la productividad del trabajo de una época dada en un país dado. En ese caso, la fábrica A [de composición orgánica 3.000c/1.000v], con una productividad del trabajo por debajo de B, trabaja por debajo de las condiciones medias de productividad. Desde el punto de vista social, *dilapida trabajo* (exactamente del mismo modo que un tejedor demasiado lento dilapida trabajo en la pequeña producción mercantil). Por el contrario, la fábrica C [de composición orgánica 5.000c/1.000v], con una productividad del trabajo superior a la de B, *economiza trabajo humano desde el punto de vista social*. Es la cantidad de trabajo *socialmente* necesario —es decir, necesario en las condiciones *medias* de productividad—la que determina el valor social de una mercancía. El valor social de la producción de A será así inferior a la cantidad de trabajo real gastado en producir esas mercancías, inferior a su valor individual; el valor social de la producción de C será superior a la cantidad de trabajo realmente gastado en producir esas mercancías[6].

El propio Mandel admite que, desarrollando esa vía hasta sus últimas consecuencias, se podría terminar llegando a un punto que equivaldría a «desplazar la creación de valor de la esfera de

6 E. Mandel, *Traité d'Économie marxiste,* Paris, René Julliard, 1962, vol. 1, pp. 191-192.

la producción a la esfera de la circulación»[7] y, desde luego, no parece dispuesto a desarrollar una línea de interpretación que terminaría haciendo depender el concepto mismo de «trabajo socialmente necesario» de lo que a la postre ocurriese efectivamente en el mercado.

Quien, una vez más, sí desarrolla con todo rigor y determinación esa vía de interpretación es Felipe Martínez Marzoa. Esto puede verse cuando, a propósito del análisis de la concurrencia, introduce algunos ejemplos en los que, por decirlo así, «amplía» el concepto de «trabajo socialmente necesario» para vincularlo a *lo que la sociedad necesita* (es decir, al *volumen* de mercancías de cada tipo que el mercado es capaz de asimilar). Así, intenta una conexión entre el concepto de valor (que en su misma definición incluye la noción «trabajo socialmente necesario») y las fluctuaciones de la oferta y la demanda (que, en definitiva, son la expresión de lo que la sociedad «necesita»), que le permita sostener que lo que de hecho hace el mercado no puede ser sino intercambiar cantidades iguales de trabajo *socialmente necesario*. De este modo si, por algún motivo, pareciese que el mercado no intercambia cantidades de trabajo iguales, podría sostenerse que la causa ha de estar en que, en realidad, unos trabajos eran socialmente más necesarios que otros y, por lo tanto, en el mismo tiempo de trabajo real, unos cristalizaban más trabajo socialmente necesario y otros menos.

> En cierto modo, esto mismo es sostenido en la actualidad, por ejemplo, por Michael Heinrich, cuyo libro *Die Wissenschaft von Wert* [*La ciencia del valor*] está cobrando una influencia creciente en lo que en Alemania se conoce como «nueva lectura de Marx». En efecto, Heinrich hace depender el concepto mismo de valor (y no solo las eventuales fluctuaciones de los precios) de la existencia en cada caso de una demanda solvente:
>
> Únicamente produce valor aquel tiempo de trabajo que *no solo* se ha gastado en condiciones medias de producción, *sino que también* es necesario para la satisfacción de la demanda social solvente. En qué medida el trabajo privado gastado ha sido realmente necesario para cubrir la demanda depende de la magnitud de esta

7 E. Mandel, *El capitalismo tardío,* México, Era, 1979, pp. 97-98.

demanda y del volumen de producción de los otros productores. Ambas cosas solo se hacen visibles en el cambio[8].

El ejemplo que nos propone Martínez Marzoa a este respecto puede resultar esclarecedor:

> Supongamos que alguien produce la mercancía A empleando en la producción de cada unidad el mismo tiempo que constituye la media social para tal producción. Supongamos que, en un cierto intervalo de tiempo, produce 1.200 unidades de A y sale con ellas al mercado. Pueden suceder entonces varias cosas. *Primera posibilidad*: Que cambie las 1.200 unidades por la cantidad de otros productos que, según la media social, se produce en el tiempo que él ocupó en producir esas 1.200 unidades. Entonces la ley del valor se está cumpliendo de manera inmediatamente evidente: son iguales en valor-de-cambio (interequivalentes) aquellas cantidades de productos distintos que son producidas, por término medio social, en el mismo tiempo. *Segunda posibilidad*: Que nuestro productor, y los demás productores de A, pudiesen cambiar el producto de acuerdo con su tiempo de trabajo real en el caso de que solo apareciesen en el mercado un total de 10.000 unidades de A, pero que de hecho aparecen 13.000. Entonces puede suceder: o bien que se cambien solo 10.000 en total, con un valor de cambio por unidad determinado en la forma indicada hasta aquí; o que se cambien más (incluso posiblemente las 13.000), pero con un valor-de-cambio por unidad más bajo; de manera que, en cualquiera de los dos casos, el conjunto de la mercancía A producida tendrá el valor-de-cambio correspondiente al tiempo de trabajo en el que, por término medio social, se producen 10.000 unidades. ¿Qué significa esto?; evidentemente, que solo las 10.000 unidades de A se manifiestan como «socialmente necesarias», y que, por lo tanto, el trabajo correspondiente a 3.000 de las producidas no es «trabajo humano igual» o «socialmente necesario», sino trabajo puramente individual de los productores de A, trabajo que ellos hicieron de más y que queda de su cuenta; la sociedad no paga ese trabajo «excesivo»[9].

8 M. Heinrich, *Crítica de la economía política,* Madrid, Escolar y Mayo editores, 2008, p. 68.

9 Martínez Marzoa, *La filosofía de «El capital»*, ob. cit., pp. 56-57.

12.4.1.1. *El concepto de «trabajo socialmente necesario»*

Ahora bien, intentemos observar el ejemplo un poco más de cerca. Comencemos por el enunciado mismo del ejemplo: lo primero que hay que señalar es que no alude en absoluto a un fabricante que opere con un nivel de productividad inferior al alcanzado en esa sociedad por el *sector* del que se trate. Es decir, nada de lo que ocurre se debe a que el productor concreto al que se refiere necesite más tiempo para producir cada unidad de esa mercancía del que, por término medio, se necesita en esa sociedad para producir un valor de uso igual. Según el enunciado del ejemplo, el fabricante opera exactamente con el nivel de productividad general de su sector, ni más ni menos. En principio, este enunciado por sí solo debería ser suficiente para decir que no ha empleado más tiempo del «socialmente necesario» en la producción de cada unidad de su mercancía —es decir, que en esa sociedad no se pueden producir, término medio, valores de uso iguales en menos tiempo—. Por lo tanto, debería ser posible (al menos *de iure*) calcular el *valor* de las mercancías a partir simplemente de los datos técnicos de la producción, es decir, sin necesidad de esperar a la recepción por parte del mercado para saber qué cantidad de trabajo ha sido «socialmente necesario» y, por lo tanto, ha creado valor.

Evidentemente, después en el mercado podrían ocurrir las cosas más variopintas, pero, en todo caso, solo habrá cuatro posibilidades teóricamente relevantes para el asunto que nos ocupa, a saber, las que resultan de cruzar la pregunta sobre si esas mercancías se intercambian o no a su valor (es decir, por otros productos en los que la sociedad ocupó la misma cantidad de tiempo), y la pregunta sobre si esa situación puede considerarse o no de equilibrio dadas las coordenadas de que se trate. De este modo, los cuatro casos posibles serían:

1a. Que todas las mercancías del tipo *A* de hecho se intercambien a su valor y que eso sepamos que supone una situación de equilibrio —porque nos encontremos ante unas coordenadas en las que los agentes de la producción que en cada caso pueden decidir dedicarse a otra cosa lo que pretenden es, *con el mínimo esfuerzo*

individual, conseguir la máxima cantidad posible de productos de los demás (coordenadas, digamos, de tipo 1)—.

1b. Que las mercancías del tipo *A* de hecho no se intercambien a su valor y que, por lo tanto, podamos sospechar que algunos productores deben estar cambiando de sector —dado que, suponiendo las mismas coordenadas que en 1.ª, en esa situación habría sectores en los que, con menos trabajo, se podrían conseguir más productos del trabajo ajeno—.

2a. Que las mercancías del tipo *A* de hecho no se intercambien a su valor, pero que, sin embargo, podamos suponer que eso sí constituye una situación de equilibrio —si suponemos (además de diferentes composiciones orgánicas de capital) unas coordenadas en las que lo que verdaderamente persiguen los agentes que pueden decidir cambiar de sector es conseguir, *con la mínima inversión de capital*, la máxima cantidad posible de productos de los demás (coordenadas, digamos, de tipo 2)—.

2b. Que todas las mercancías del tipo *A* de hecho se intercambien a su valor, pero que eso nos permitiera, sin embargo, suponer que deben estarse produciendo migraciones entre unos sectores y otros —porque, suponiendo de nuevo unas coordenadas de tipo 2, nos encontraríamos con la existencia de sectores en los que, con una inversión menor, se obtendría una compensación mayor en términos de ganancia capitalista—.

En todo caso, es esencial darse cuenta de que cualquier análisis posible de lo que realmente esté ocurriendo en el mercado, en principio, debería pasar necesariamente por fijar con precisión en qué consiste la magnitud de valor de cada mercancía *con anterioridad al hecho mismo de la concurrencia*, pues, en caso contrario, no podríamos *siquiera saber si de hecho se intercambian o no a su valor. Además*, es imprescindible determinar si nos encontramos en una situación del tipo 1 o del tipo 2, es decir, si nos encontramos ante un mercado cuyos poseedores de mercancías son aquellos a los que les cuesta *trabajo* producirlas, o si a los que aparecen en el mercado como dueños de las mercancías lo que les ha costado producirlas ha sido *capital*. Solo entonces, cuando se puede, por un lado, determinar la magnitud de valor de las mercancías con independencia de lo

que de hecho ocurra en el mercado (partiendo de los datos técnicos de la producción) y, por otro, determinar ante qué tipo de mercado nos encontramos (si ante un hipotético mercado de productores independiente o ante un mercado propiamente capitalista) se podrá siquiera comenzar a analizar los comportamientos *de hecho* en el mercado: solo entonces se podrá saber, respecto a cada caso, si se trata de una situación en equilibrio o, por el contrario, si nos encontramos ante una situación a la que el mercado impondrá de inmediato algún «correctivo» de «reajuste» mediante la migración de fabricantes entre unos sectores y otros (ya sea una migración de productores independientes, ya sea una migración de capitalistas). Además, solo entonces se podrá saber, dada una situación en desequilibrio, *hacia qué tipo de equilibrio están presionando de hecho las fuerzas del mercado*: ya sea hacia aquel en el que las mercancías se intercambiarían en función de la cantidad de trabajo cristalizado en ellas, ya sea hacia aquel en el que se intercambiarían en función del capital necesario para su producción.

12.4.1.2. *La interpretación «ampliada» del concepto de «trabajo socialmente necesario»*

Sin embargo, si se intenta «ampliar» el concepto de «trabajo socialmente necesario» para vincularlo a la demanda mercantil efectiva, no es suficiente ya con los datos técnicos de la producción para poder establecer qué cantidad de trabajo socialmente necesario hay cristalizado en cada unidad de mercancía. Por el contrario, resulta imprescindible saber qué ha ocurrido *de hecho* en el mercado para poder juzgar qué cantidad de tiempo de trabajo socialmente necesario hay cristalizado en cada mercancía y, por lo tanto, para determinar su valor. En el ejemplo de Martínez Marzoa —donde se supone que todos los fabricantes trabajan con el nivel de productividad medio de *su sector*— la *primera posibilidad* que nos propone es solo aquella en la que «la ley del valor se está cumpliendo de manera *inmediatamente evidente* (*sn*)», pues, en efecto, los productos de un sector se intercambian por los productos de otro de forma proporcional al tiempo de trabajo *real* invertido en ellos.

Sin embargo, según plantea, este no es el único caso en el que se estarían intercambiando cantidades iguales de trabajo y, por lo tanto, las mercancías a su valor. No solo se afirma que esa primera posibilidad está lejos de ser la única que puede darse de hecho en el mercado —en efecto, eso es algo evidente: nadie niega que en el mercado pueden establecerse *de hecho* las proporciones de cambio más variopintas y que las relaciones entre oferta y demanda hacen variar los precios, aunque desde luego en nada afectan a la cantidad de trabajo *real* que se invierte en la producción de cada mercancía—. Lo que se trata de sostener vinculando el concepto de «trabajo socialmente necesario» a la demanda mercantil es que esa situación expresada en la «primera posibilidad» está lejos de ser la única en la que se estarían intercambiando cantidades iguales de *trabajo* y, por lo tanto, las mercancías *a su valor*.

El objetivo perseguido es precisamente poder decir que, incluso si todos los fabricantes operasen con el *nivel de productividad medio de su sector*, el intercambio de mercancías según la cantidad de trabajo *real* cristalizado en ellas no es la única proporción en que las mercancías se estarían intercambiando a su valor (es decir, según la cantidad de trabajo socialmente necesario cristalizado). Ampliando el concepto de «socialmente necesario» para vincularlo con lo que la sociedad de hecho «demande», se trata de conectar las fluctuaciones de la oferta y la demanda no solo con la cuestión de los *precios* —en cuya «*forma misma*», como ya hemos señalado que indica Marx, «está implícita la *posibilidad de una incongruencia cuantitativa*, de una divergencia, entre el precio y la magnitud del valor»[10]—, sino con la determinación misma de su *valor*. De este modo podría intentarse sostener que lo que de hecho hace el mercado es siempre intercambiar cantidades de trabajo iguales, pues, en efecto, no es más que una consecuencia lógica de haber hecho depender el concepto mismo de «trabajo socialmente necesario» de la demanda efectiva (es decir, del *volumen* de mercancías de cada tipo que la sociedad necesite).

Sin embargo, este planteamiento carecería de sentido si con él quedase en la más absoluta indeterminación el concepto mismo de

10 MEGA, II, 6, p. 128.

valor. En principio no es absurdo intentar buscar un concepto de valor que pretendiese incorporar *en su definición* los conceptos mismos de oferta y demanda. De hecho, toda la economía convencional moderna está articulada sobre la base de un concepto subjetivo de valor según el cual este no sería más que el resultado de la interacción entre los distintos agentes según sus funciones de utilidad (de modo que se hace reposar enteramente el valor sobre la base de la oferta y demanda efectivas). Pero de lo que se trata aquí es de intentar defender el *valor* como *cantidad de trabajo* materializado. Por lo tanto, es imprescindible que (incluso si se pretende introducir los fenómenos de oferta y demanda como parte de la determinación del concepto de valor) no se pierda la posibilidad de tratar el *valor* como una magnitud que implique una referencia *bien definida* al tiempo de trabajo.

12.4.2. Consecuencias teóricas de la «ampliación» del concepto de «trabajo socialmente necesario»

Ahora bien, ¿es posible mantener el valor como una magnitud *bien definida* proporcional al tiempo de trabajo e incorporar, al mismo tiempo, la oferta y la demanda como parte de su definición? En el ejemplo que estamos comentando —aparte de la primera posibilidad, en la que la ley del valor se estaría cumpliendo de *forma inmediatamente evidente* al intercambiarse todas las mercancías con otras de forma proporcional al tiempo de trabajo *real* materializado en ellas—, Marzoa plantea dos situaciones posibles para el caso de un exceso de oferta, es decir, para el caso en el que se hubieran fabricado más mercancías de un determinado tipo de las que el mercado estaría dispuesto a asimilar si tuviera que cambiarlas por otras de forma proporcional a la cantidad de trabajo real que ha costado producirlas. Las dos situaciones posibles que propone son las siguientes:

1. Que se intentasen de todos modos vender de forma proporcional al trabajo invertido en su producción y, por lo tanto, solo se vendiese una parte de las mercancías producidas.

2. Que se intentasen vender todas y, por lo tanto, hubiera que resignarse a intercambiarlas por mercancías en las que hubiera incorporado menos trabajo real.

Incorporados los fenómenos de oferta y demanda a la definición misma de valor, ya no se podría decir que en las situaciones anteriores se estarían estableciendo unos precios que difieren de los valores, sino que, por el contrario, la proporción de los intercambios *de hecho* habría de tomarse como la verdadera expresión de la cantidad de trabajo *socialmente necesario* que hay cristalizado en cada mercancía. Ahora bien, si de todas formas se pretende seguir afirmando que el valor depende de la cantidad de trabajo, hay que sostener que, ya se produzca de hecho la situación 1, ya se produzca la situación 2, en todo caso la cantidad de trabajo que se *manifieste* como socialmente necesaria *ha de ser la misma*, pues, en efecto, entre las situaciones 1 y 2 no varía ni la cantidad de trabajo cristalizado en cada unidad de mercancía, ni el volumen de mercancías que aparecen en el mercado ni las necesidades de la sociedad. No se podría seguir sosteniendo que el valor queda determinado por la «cantidad de trabajo socialmente necesario» si pudiera ocurrir que, dado el mismo tiempo de trabajo empleado en la producción de cada tipo de mercancías y dadas las mismas necesidades de una determinada sociedad, se *pusiera de manifiesto* un *valor* distinto en función de la *actitud* de los dueños de las mercancías. Entre las situaciones 1 y 2 no cambia nada ni en los procesos de trabajo mismos ni en las «necesidades sociales». Es decir, incluso si se admitiera ese concepto «ampliado» de «trabajo socialmente necesario», entre ambas situaciones no diferirían los elementos que concurren en la determinación del valor como cantidad de trabajo socialmente necesario.

Por lo tanto, si ocurriese que en cada una de esas dos situaciones (idénticas en todo lo relativo a la cantidad de trabajo socialmente necesario cristalizado en las mercancías de cada tipo) se «*pusiera de manifiesto*» una «*magnitud*» distinta, entonces, en primer lugar, habría que descartar que ese concepto de «valor» pudiese operar como una magnitud bien definida y, en segundo lugar, habría que considerar insuficientemente justificada la elección del nombre «cantidad de trabajo socialmente necesario» para referirse a esa magnitud.

En el ejemplo nos encontramos con el siguiente mecanismo para intentar sostener que, si bien se trata de una magnitud

que solo puede *verificarse a posteriori*, se trata, sin embargo, de un concepto lo suficientemente determinado *para proporcionarnos al menos algo bien definido que verificar*. En efecto, Marzoa propone una situación en la que, si apareciesen 10.000 unidades de la mercancía *A*, se cambiarían todas de acuerdo con el tiempo de trabajo real que ha costado producirlas. Sin embargo, al aparecer 13.000, puede ocurrir o bien que solo se cambien 10.000 (pero de forma proporcional al trabajo invertido en ellas), o bien que se cambien incluso las 13.000 pero *siempre de tal forma que* «el conjunto de la mercancía A producida tendrá el valor de cambio correspondiente al tiempo de trabajo en el que, por término medio social, se producen 10.000 unidades»[11].

¿Está justificada esta suposición? Intentemos verlo más de cerca con otro ejemplo. Supongamos una sociedad con tres productores de la misma mercancía que producen al mismo ritmo, por ejemplo:

A produce 100 barras de pan en 10 horas
B 100 barras en 10 horas
C 100 barras en 10 horas

Supongamos además que en el mercado se intercambian de hecho las 300 barras por otras mercancías que ha costado 30 horas producir. Sin embargo, imaginemos ahora que aparecen en ese mercado las patatas (artículo que, siendo evidentemente una mercancía distinta, resulta por sus características un posible sustituto del pan) y que su producción requiere menos trabajo, por ejemplo:

D produce 100 kg de patatas en 5 h
E 100 kg en 5 h
F 100 kg en 5 h

Podría perfectamente ocurrir que los obreros, a igualdad de precio, prefirieran el pan, pero que la mayoría no estuviese para lujos y 2/3 de ellos decidiesen empezar a comer patatas porque, además, podrían comer más. Imaginemos de todas formas que 1/3 más acomodado decidiese seguir comiendo pan y que los otros 2/3 que antes solo compraban 200 barras de pan, pueden (y quieren) comprar los 300 kg de patatas, es decir, que por un equivalente

11 Martínez Marzoa, *La filosofía de «El capital»*, ob. cit.*,* p. 57.

a 15 horas, los agricultores conseguirían vender todas sus patatas. Según estos supuestos, es evidente que si los panaderos insistieran en intentar vender cada lote de 10 barras de acuerdo al trabajo real que han invertido en ellas (es decir, por otras mercancías en las que hubiera materializadas 10 horas de trabajo) no conseguirían vender más de 1/3, o sea, les quedarían 200 barras sin vender.

Ahora bien, ¿se puede sacar de aquí la conclusión de que cada lote de 10 barras no cristaliza más que 3,3 horas de trabajo socialmente necesario? En absoluto. En esta situación perfectamente podría ocurrir que se vendieran las 300 barras con tal de ofrecer cada lote por el equivalente de 5 horas (y que, en ese caso, fueran los agricultores los que no pudiesen vender sus patatas). Además, podrían incluso venderse todas las barras si se pidiera un equivalente de 6 horas por cada lote. Al tratarse de mercancías distintas, es perfectamente posible que a igualdad de precio se prefiera una a la otra y, por supuesto, que se esté dispuesto a pagar más por una que por otra. Ahora bien, resulta un *misterio insondable* cuánto más, hasta dónde se está dispuesto a pagar más por el pan que por las patatas. De que sobren 200 barras no se puede deducir absolutamente nada respecto a la cantidad de «trabajo socialmente necesario» que hay cristalizado en ellas. Por tanto, si se hace depender el concepto de «valor» mismo de los sistemas de preferencias subjetivos, inevitablemente se renuncia al criterio del trabajo. En efecto, a estas alturas se habría perdido ya por completo la objetividad de la magnitud de valor como cantidad de trabajo socialmente necesario materializado en las mercancías.

En realidad, esto es una consecuencia inevitable de «ampliar» el concepto de «trabajo socialmente necesario» para intentar incluir en él las fluctuaciones de la oferta y la demanda. ¿Qué se gana, pues, con dicha ampliación? A nuestro entender, absolutamente nada, a no ser, una vez más, que lo que se persiga sea precisamente *vaciar* el concepto de «trabajo» hasta tal punto que pueda parecer viable la pretensión de interpretar el precio de producción —que, como recordamos, es *en su definición* independiente de la cantidad de trabajo que pueda poner en juego una determinada inversión de capital— como verdadera expresión del *valor*. En efecto, después de «ampliar»

el concepto de «trabajo socialmente necesario», nada impide mantener *el nombre* de «valor» para referirse a lo que de hecho haga el mercado *sea lo que sea* (pues, ciertamente, dicha «ampliación» no es más que un intento de introducir en el *concepto mismo* de valor *cualquier cosa* que pudiera hacer el mercado) —aunque, por contra, habría desaparecido toda referencia rigurosa a la cantidad de trabajo cristalizado e incluso todo lo que hubiera en dicho concepto de magnitud *bien definida* y, por lo tanto, *verificable* a *posteriori*—. De este modo, precisamente porque nos habríamos quedado sin ninguna magnitud objetiva que *verificar* relacionada con la cantidad de trabajo, podría mantenerse el *nombre* de «valor de cambio» para cualquier proporción que pudiera constatarse en el mercado. Sin embargo, también por este camino se estaría dando un «salto en el vacío» tras el cual nos quedamos con un concepto de «valor» enteramente indefinido y difuso, sin modo de establecer *ninguna conexión verificable* entre este y la «cantidad de trabajo» y, en realidad, con una sustitución *de hecho* de la teoría laboral por una teoría subjetiva del valor.

12.5. Recapitulación y conclusiones

Los conceptos de valor, por un lado, y precio de producción, por otro, son conceptos que se definen sobre bases enteramente distintas. El primero depende de la *cantidad de trabajo cristalizado* en cada mercancía y, por lo tanto, del esfuerzo implicado en su elaboración, es decir, depende del trabajo vivo necesario para producir tales mercancías con independencia de si para desplegar esa cantidad de trabajo hizo falta o no una gran inversión de capital. Por el contrario, el concepto de precio de producción depende de la *cantidad de capital invertido*, con absoluta independencia de que fuera capital destinado a la contratación de mano de obra (y, por lo tanto, indicativo de la cantidad de trabajo implicada) o fuera capital invertido en maquinaria o materias primas.

Este segundo concepto deriva sencillamente de que, como se ha visto, pertenece a la propia lógica capitalista la tendencia a igualar la tasa de ganancia, es decir, la tendencia a que correspondan

ganancias iguales a inversiones de la misma magnitud —con independencia de la proporción que se establezca entre su parte variable y constante (o sea, entre el capital destinado a la compra de fuerza de trabajo y el empleado en la adquisición de otros medios de producción), es decir, con independencia de la composición orgánica de dicha inversión-. Por lo tanto, del hecho de que en las distintas industrias haya composiciones de capital diferentes se puede deducir, por la definición misma de los conceptos, que inversiones iguales pueden perfectamente poner en juego cantidades muy distintas de trabajo.

Así pues, para defender el concepto de precio de producción como el verdadero modo de expresión del valor —y esto era imprescindible para poder interpretar todo *El capital* como un mero despliegue teórico de algo que se hallaría ya contenido de algún modo en su capítulo 1 y, por lo tanto, sostener que es posible *deducir* el capitalismo a partir de la idea de mercado— solo hay dos posibilidades: o bien defender que, en realidad, *ambas nociones coinciden conceptualmente*, o bien, como mínimo, mostrar que, a pesar de tratarse de conceptos *distintos*, no obstante indican magnitudes que *coinciden sistemáticamente*.

La primera posibilidad solo resultaría viable vaciando los conceptos por completo hasta conseguir o que el «valor» no tuviera nada que ver con el trabajo o que el «trabajo» no tuviera nada que ver con el esfuerzo específicamente humano. En efecto, dada la radical diferencia en sus *definiciones*, ambas *nociones* solo podrían solaparse conceptualmente (y seguir al mismo tiempo definiendo «valor» como cantidad de trabajo materializado) a costa de llamar «trabajo» no solo a eso que hacen los trabajadores, sino también a eso que hacen las herramientas e incluso las materias primas (es decir, a eso que hace el capital en sí mismo y con total independencia de qué parte se utiliza para emplear fuerza de trabajo y qué parte para emplear otros medios de producción). Es decir, solo si se *definiera* «trabajo realizado» como «capital gastado más ganancia media que le corresponde al capital invertido» podría decirse que, de un modo consecuente con las definiciones planteadas, el precio de producción sería la verdadera expresión de la cantidad de «trabajo realizado» y, por lo tanto, del

valor. Ahora bien, de este modo el concepto «trabajo» habría dejado de hacer referencia al esfuerzo específicamente humano. La catástrofe que esto implicaría para la teoría del valor sería evidente: al utilizar la *palabra* «trabajo» (aunque ya enteramente vacía) para referirnos a lo que se juega con la puesta en marcha del *capital*, se perdería el concepto fundamental con el que pensar lo que se juega con la puesta en marcha de la *fuerza de trabajo*. En el intento de *definir* el precio de producción como verdadera expresión de la cantidad de «trabajo» materializado no conservaríamos nada de una teoría laboral del valor (más que el nombre vacío) y, por lo tanto, *perderíamos* dicha teoría incluso para el análisis de aquello respecto a lo cual sí es pertinente, a saber, para el análisis precisamente del sistema de explotación de clase en que el capital consiste.

La segunda posibilidad —a saber, la de, pese a reconocer que valor y precio de producción son nociones que no pueden de ningún modo solaparse conceptualmente, intentar mostrar que, sin embargo, se trata de magnitudes que *coinciden sistemáticamente*— puede, a su vez, ensayar dos vías distintas: o bien *demostrar* que la composición orgánica indica algo así como el nivel de «productividad» de unos sectores respecto a otros (y por lo tanto *demostrar* que el trabajo individual solo es socialmente necesario de forma estrictamente proporcional a la composición orgánica) para, a partir de ahí, *deducir* que lo que de hecho tiende a hacer el mercado (a saber, igualar la tasa de ganancia) implica en realidad, en algún sentido, intercambiar cantidades de trabajo iguales. O bien *demostrar* que el mercado intercambia siempre cantidades de trabajo iguales (aunque, de hecho, no parezca eso lo que hace el mercado capitalista al igualar la tasa de ganancia) para intentar *deducir* de ahí que la composición orgánica debe constituir *en algún sentido* un indicativo de la productividad. Sin embargo, no es posible realizar estas demostraciones. De hecho, en caso de poderse demostrar algo en esa dirección se demostraría más bien lo contrario.

Ahora bien, ante la discrepancia entre los conceptos de «valor» y «precio de producción» solo hay, en realidad, dos actitudes posibles: o bien se intenta demostrar que dicha discrepancia es solo aparente y que desaparece analizando el asunto en mayor profundidad,

o bien se asume hasta las últimas consecuencias la discrepancia y, a partir de ella, se intenta analizar la consistencia interna y la funcionalidad científica de los sistemas de conceptos que se articulan en torno al «valor», por un lado, y al «precio de producción», por otro, reconociéndolos como sistemas distintos, aunque, evidentemente, sin perjuicio de la exigencia de pensar también su *articulación teórica* en el análisis unitario en que consiste *El capital*.

Lo que en cualquier caso implica un pésimo negocio teórico es disolver la diferencia entre invertir y trabajar. Por mucho que resulte del todo irrelevante para la competencia capitalista, se trata de una diferencia que debe quedar blindada desde el punto de vista de la investigación social. Del mismo modo que Galileo no puede prescindir de la diferencia entre rodar y chocar (aunque sea imposible construir físicamente un plano en el que las bolas puedan rodar sin estar siempre al mismo tiempo chocando), tampoco la economía política puede confundir trabajar con invertir (por mucho que en la sociedad moderna el trabajo solo se pueda poner en juego como determinada cantidad de capital invertido).

Tomar como punto de partida de la investigación científica los conceptos con los que el capital piensa respecto a sus negocios, implica comenzar llamando «trabajo» a algo que solo cuenta como inversión. De hecho, partir de los conceptos con los que el capital calcula la rentabilidad de sus inversiones sería tanto como comenzar razonando a partir del eslogan publicitario con el que varios bancos ofrecen a los clientes poner «su dinero a trabajar». Convenientemente invertido, el dinero, sin duda, se pondrá en movimiento; servirá para contratar obreros y «ponerlos a trabajar»; con seguridad reclamará y obtendrá una parte de la riqueza producida por esa vía. Pero todo eso es lo que tiene que ser investigado según criterios establecidos por la ciencia y no, sin más, razonando en sintonía con la publicidad de las entidades bancarias.

Si hay algo que Marx no hace es subordinar su investigación a las pautas y directrices que le marcan los agentes investigados. El modo como calcula el capital no tiene por qué ser el mismo que el modo como investiga la ciencia social. En caso contrario, no habría diferencia entre analizar las leyes que rigen el funcionamiento del

capital y convertirse, sin más, en su portavoz. Y puede que en el punto de bancarrota en el que se encuentra la economía ortodoxa no haya demasiada diferencia, pero Marx sí insiste en distinguir entre la economía política clásica (que no renuncia al tipo de diferencias que quedan preservadas mediante la teoría del valor) y la economía vulgar (que se limita a considerar bueno para la ciencia cualquier sistema de conceptos que sea bueno para los negocios).

Apéndice. La polémica del intercambio desigual

Cuando, en 1969, Arghiri Emmanuel publicó su célebre libro *L'Échange inégal: Essai sur les antagonismes dans les rapports économiques internationaux,* se desencadenó una intensa polémica que se terminó desplazando hacia el asunto de la relación entre valores y precios de producción. En el planteamiento de Emmanuel, la cuestión está bien acotada: con el concepto de intercambio desigual se refiere exclusivamente al sistema de precios que se establece en un mercado internacional cuando las tasas de ganancia tienden a nivelarse (como efecto del libre movimiento de capitales), pero las tasas de explotación permanecen diferentes *como efecto de restricciones institucionales al movimiento de la mercancía «fuerza de trabajo»*. Si los trabajadores pudieran moverse tan libremente como los capitales, también se nivelarían las condiciones laborales en el mercado global. Sin embargo, en las relaciones internacionales se ha impuesto el libre movimiento de capitales, pero se han introducido fuertes restricciones al movimiento de la mano de obra.

> Es significativo, por ejemplo, que la OMC, a través de su Acuerdo General sobre el Comercio de Servicios, garantice un «igual trato a todos los interlocutores comerciales» en todo lo relativo al derecho de movilidad y libre competencia en el comercio internacional, pero *excluya de este acuerdo a las personas físicas (vid.* http://www.wto.org/spanish/thewto_s/whatis_s/tif_s/agrm6_s.htm). A este respecto, resultan especialmente escandalosas algunas restricciones como las establecidas recientemente en la «Directiva de la vergüenza» de la UE.

Estas restricciones institucionales generan unas condiciones de intercambio desfavorables para los países de la periferia de las que se benefician los países del centro: incluso la clase obrera de estos países resulta beneficiaria. Dada la sobreexplotación de la que se estaría a resguardo en el centro, el salario permite acceder a bienes en los que habría cristalizada una cantidad ingente de trabajo de los países del tercer mundo. De este modo, en el comercio internacional, los productos de la periferia cristalizan mucho más trabajo que mercancías del mismo precio producidas en el centro. El intercambio de cantidades desiguales de trabajo podría deberse, ciertamente, a algo que corresponde, en general, a la lógica capitalista de producción: las mercancías no se intercambian a sus valores, sino a sus precios de producción (y, por lo tanto, en la medida en que haya diferencias en la composición orgánica de los distintos sectores, los intercambios no se harán de un modo proporcional a la cantidad de trabajo). Pero la desigualdad que ocupa a Emmanuel es esa que depende de restricciones a la movilidad de la mano de obra. A diferencia de la anterior, esta no cabe deducirla de la lógica interna que define al modo capitalista de producción. La leyes de extranjería imponen tasas de explotación diferentes entre unos países y otros que hacen que, en el mercado internacional, el trabajo de la periferia resulte infravalorado frente al del centro. Emmanuel pone mucho cuidado en reservar el concepto para referirse a este tipo de intercambio que resulta desigual incluso desde el punto de vista de la competencia capitalista. Los conceptos necesarios para hacerse cargo del primer problema ya están acuñados en los borradores del Libro III de *El capital* (y bastantes quebraderos de cabeza han dado a la tradición marxista). Lo que exige desarrollar conceptos nuevos (como el de «intercambio desigual») es este problema teórico, de naturaleza distinta, que remite a las diferentes tasas de explotación derivadas de restricciones institucionales.

Sin embargo, Charles Bettelheim propone ampliar el concepto de «intercambio desigual» para referirse también al modo como se intercambian las mercancías entre sectores con diferente composición orgánica de capital. En efecto, el concepto mismo de «precio de producción» ya incorpora la posibilidad, en condiciones competitivas,

del intercambio de cantidades trabajo diferentes. Para Bettelheim, dado que en ambos casos se intercambian cantidades desiguales de trabajo, no es razonable restringir el uso del concepto de «intercambio desigual» al fenómeno específico de las restricciones institucionales. Tan «desigual» sería el intercambio entre países que tuvieran diferentes tasas de explotación como entre países que tuvieran distintos niveles de composición orgánica.

Por su parte, Christian Palloix no solo da por bueno este sentido ampliado de «intercambio desigual» que propone Bettelheim, sino que llega a considerar que el «sentido restringido» del que hace uso Emmanuel no sería más que el resultado del despliegue del otro. Como la productividad es mayor en las industrias de alta composición orgánica, la dinámica capitalista expulsaría las ramas de baja composición orgánica hacia la periferia, generándose una diferencia de productividad respecto al centro. Dado que, según Palloix, la productividad del trabajo determinaría los salarios, sería el intercambio desigual (en sentido amplio) el que terminaría generando la diferencia entre los salarios (es decir, el intercambio desigual en sentido restringido). Así pues, el fenómeno que ante todo habría que explicar para hacerse cargo del «intercambio desigual» sería la «transferencia de valor» de unos sectores a otros (o de unos países a otros) que da lugar a una tasa de ganancia media común a sectores y países con diferente composición orgánica de capital.

De este modo, lo que era un nuevo campo de investigación acotado por Emmanuel, se desplazó de inmediato hacia el avispero del problema de la transformación de valores en precios de producción. La tradición marxista rara vez ha desaprovechado la oportunidad de volver a hundirse en ese problema del que casi nunca lograba salir. Por esa vía, la «transferencia de valor», que en lo relativo a esta cuestión no hacía más que señalar hacia el lugar de un problema, reapareció, arrogante, como si proporcionara la solución. El objetivo era hacer, respecto al comercio internacional, un uso del concepto de valor análogo al que se hacía para explicar la renta absoluta de la tierra o la ley de la bajada tendencial de la tasa de ganancia. Y, una vez más, se fracasaba.

* * *

¿Se debe denominar «intercambio desigual» a ese fenómeno que depende del hecho de que, en la competencia propiamente capitalista, la situación de equilibrio se alcance en torno a un nivel que no viene determinado por la cantidad de trabajo? Dar el *nombre* de «intercambio desigual» (como pretenden los defensores de admitir ese «sentido amplio» del concepto) a esa situación que se deriva sencillamente de la existencia de composiciones orgánicas diferentes entre los distintos sectores, conduciría a la paradoja de hablar de relaciones de intercambio desigual entre capitalistas (no necesariamente de países distintos) que se reparten el plusvalor generado de un modo perfectamente equitativo (es decir, según les corresponde *dada su condición de capitalistas*: de un modo proporcional a la inversión de capital realizada). Aquí difícilmente se puede hablar de intercambio desigual: en ausencia de anomalías, se establece una relación estrictamente *igualitaria* en el intercambio entre los capitalistas (cada uno obtendrá unos beneficios proporcionales a la inversión de capital por él realizada pues, en caso de no ser así, tratará de buscar algún otro sector en el que su inversión resulte más rentable) y, por supuesto, no tiene por qué no suponerse también una relación estrictamente igualitaria entre todos los trabajadores (pues se debe suponer que el mercado laboral se encontrará en equilibrio solo cuando las condiciones de trabajo sean más o menos similares en todos los sectores).

En esta situación en la que se dan relaciones de absoluta igualdad (así como el reconocimiento de la absoluta libertad de movimientos y del derecho de propiedad) entre todos los capitalistas, por un lado, y todos los trabajadores, por otro, se puede, sin duda, hablar de *relaciones de explotación de clase* (entre trabajadores y capitalistas), pero no de «intercambio desigual» (que, en este caso, lo sería *entre capitalistas*).

Insistir para este caso en el concepto de intercambio desigual y hablar de «transferencia de valor» entre unos sectores y otros (o entre unos países y otros, lo mismo da para este caso) parece presuponer una concepción naturalista del valor como una entidad gelatinosa que, a modo de sustancia, se va depositando realmente en el cuerpo de las mercancías con cada minuto de trabajo.

Ahora bien, lo que sí merece desde luego el nombre de «intercambio desigual» es ese «sentido restringido» que Emmanuel reserva para la expresión. En efecto, si se establece un único espacio económico (en el que hay libre movimiento de mercancías y capitales), pero se sustrae a la igualación competitiva la mercancía fuerza de trabajo (a través, por ejemplo, de leyes de extranjería que impidan el libre movimiento de personas), tenderá a igualarse la tasa de ganancia, pero no la de explotación.

Ciertamente, si los capitales pueden moverse sin restricciones, irán desertando de los espacios menos rentables y afluyendo hacia los más rentables, dando como resultado, pues, una tendencia a la nivelación. Por el contrario, si determinadas normativas o instituciones, ajenas en principio a la estricta lógica del mercado, impiden el libre movimiento de personas, las conquistas o derrotas sindicales en determinados espacios no implicarán la respectiva afluencia o fuga de trabajadores que cabría suponer en un espacio sin restricciones. Podrán darse, pues, importantes diferencias en las condiciones laborales entre unos países y otros (en lo relativo a la duración, intensidad y remuneración de cada jornada de trabajo) sin que ello vaya acompañado del correspondiente movimiento tendente a nivelarlas.

Ahora bien, ¿garantiza esto ya, por sí solo, que se pueda hablar de tasas mayores de explotación en los países con peores condiciones laborales? ¿No puede ocurrir quizá (como sostiene Bettelheim) que los obreros del centro, al trabajar en sectores «más productivos», empleen menos tiempo en realizar el «trabajo necesario» y dejen, por tanto, un margen de plustrabajo mucho mayor para sus empleadores (y, por lo tanto, una tasa de explotación mayor)?

Esta pregunta parece, sin duda, ineludible. Sin embargo, se trata de una pregunta en la que se presupone que tiene sentido hablar de distintos niveles de desarrollo entre sectores diferentes de un modo análogo a como se habla de distintos niveles de productividad dentro de un sector. Sin embargo, no es fácil ver qué puede significar, por ejemplo, que el sector de la hostelería está muy «retrasado» respecto a la siderurgia más allá de afirmar, claro está, que se trata de sectores con diferente composición orgánica. Así pues, a menos que se esté dispuesto a tomar la composición orgánica como sustituto del concepto

de productividad para la comparación entre sectores (en cuyo caso se nos termina disolviendo todo hasta el punto de no poder ya distinguir siquiera entre trabajar e invertir), nos encontramos con que esa pregunta (que parecía tan de sentido común) no está, sin embargo, bien planteada del todo.

Lo que determina el «tiempo de trabajo necesario» para producir, digamos, la «mercancía obrero» no depende de la productividad del trabajo en cada industria particular, sino de la productividad, en general, *de las industrias que producen bienes de consumo para la clase trabajadora.* Es decir, para saber qué parte de cada jornada es tiempo de trabajo necesario y qué parte plustrabajo (proporción, evidentemente, de la que depende la tasa de explotación) hay que tener en cuenta, primero, la duración de cada jornada y su remuneración y, segundo, *cuánto tiempo le cuesta a la sociedad producir los bienes que es posible adquirir con ese salario.* Dicho todavía de otro modo, lo que hay que averiguar para saber cuándo comienza el tiempo de plustrabajo es cuándo cada obrero ha trabajado tanto como ha tenido que trabajar *la sociedad* (en la industria textil, en la construcción o recolectando café) para producir los bienes contenidos en su salario. El asunto no es saber cuándo cada obrero ha producido todas las mercancías *de su industria* (ya sea mantequilla o misiles) que podría comprar con *su salario*. El asunto es saber cuánto tiempo de *trabajo social* ese obrero puede adquirir con la remuneración que obtiene a cambio de una jornada completa.

Todo esto, claro está, sin perjuicio de que cuando una industria particular logra un nivel de productividad excepcionalmente alto *dentro del sector*, y durante el tiempo que trascurra hasta que la innovación se generalice, ese capitalista individual, obteniendo ganancias extraordinarias, logrará hacer *como si* sus obreros en particular hubieran necesitado menos horas de trabajo para producir el equivalente a los bienes contenidos en su salario (cf. 7.18. «Plusvalor absoluto y plusvalor relativo»).

En todo caso, si se supone que todas las industrias trabajan más o menos con el nivel de productividad medio de su sector (suposición que en absoluto es arbitraria, pues, cuando no es así, las industrias menos productivas son generalmente barridas por la

competencia), el tiempo de trabajo individual empleado por los trabajadores de los distintos sectores es, todo por igual, trabajo socialmente necesario (siempre que se hable, claro está, de sectores que producen bienes que obtienen alguna demanda efectiva en el mercado).

> Otra cuestión distinta es el *volumen* de mercancías de cada tipo que, dado el nivel de productividad del sector, es capaz de asimilar el mercado (pues resulta obvio que el mercado no puede, por ejemplo, asimilar el mismo *volumen* de productos informáticos con el nivel de desarrollo que hoy presenta el sector que con el nivel de desarrollo que presentaba a principio de los años ochenta).

La reducción de trabajo «individual» a trabajo socialmente necesario solo puede hacerse comparando la productividad de una industria particular con el tiempo que resulta necesario, en una sociedad dada, para producir una mercancía *idéntica* a las que se producen en esa industria (es decir, internamente a cada sector). Dicho de un modo quizá más intuitivo: si cualquier producto es, *en alguna medida,* «socialmente necesario» (es decir, hay algún tipo de demanda efectiva de él), entonces al menos el trabajo que se realice en *la más avanzada y eficiente* de las industrias de ese sector debe computarse, en su integridad, como trabajo «socialmente necesario».

> Se debe tener en cuenta el hecho de que, como recuerda Samir Amin, «la periferia se ha convertido en exportadora de productos suministrados por empresas capitalistas modernas de muy alta productividad (…) Así, tres cuartas partes de las exportaciones de la periferia proviene de sectores modernos de fuerte productividad, que son la expresión del desarrollo del capitalismo en la periferia, en muy gran medida, el resultado directo de la inversión de capitales del centro»[12]. Cuando S. Amin hace estas afirmaciones está pensando en industrias no necesariamente de composición orgánica superior a la media, sino en industrias de muy alta productividad dentro del sector del que se trate. Es decir, está pensando en una periferia

12 Cf. «El comercio internacional y los flujos internacionales de capitales», p. 111 (en A. Emmanuel *et al. Imperialismo y comercio internacional,* Madrid, Siglo XXI, 1973).

> que exporta fundamentalmente productos agrícolas, pero no productos de la agricultura tradicional, sino de instalaciones capitalistas modernas como Uniliver o United Fruit Co. Ahora bien, decir que del trabajo que se emplea *en la más productiva* de las industrias agrícolas solo una parte es «socialmente necesario» (como exige afirmar el intento de presentar el precio de producción como la verdadera expresión del valor) implica sostener un concepto de «trabajo socialmente necesario» tremendamente problemático.

A partir de aquí, resulta que las restricciones a la movilidad de la mano de obra (y la consiguiente posibilidad de espacios con condiciones laborales muy distintas), manteniéndose sin embargo inalterada la libre circulación de mercancías y capitales, genera posibles situaciones del siguiente tipo: pongamos un recolector de café que, empleado en una industria con la productividad media de su sector, obtiene por una jornada de diez horas un salario que le permite comprar un kilo de frijoles. Si en esa sociedad, por término medio, hacen falta 30 minutos para producir ese kilo de frijoles, entonces tendremos que las 10 horas de jornada se componen de 30 minutos de trabajo necesario y 9 horas y media de sobretrabajo. Pongamos ahora un trabajador del centro empleado, por ejemplo, en una flotilla pesquera *que también opere con el nivel de productividad medio de su sector* (es decir, cuyo trabajo individual coincida con el socialmente necesario). Si con su salario de una jornada se puede comprar, además del mismo kilo de frijoles si quiere, varios paquetes de café, una camisa, tres filetes, pagar la letra del coche y tomarse un par de cañas, entonces es obvio que, por cada jornada de ocho horas, está obteniendo una compensación de más de media hora de trabajo social (que es el tiempo cristalizado tan solo en el kilo de frijoles). Ambas situaciones implican, pues, tasas de explotación muy diferentes.

En efecto, dado un espacio económico internacional que permite el libre movimiento de mercancías y capitales, resulta que el mercado de bienes de consumo posibles es, en principio, *común entre el centro y la periferia* (de tal modo que un kilo de arroz o un par de zapatos cristalizan, en principio, la misma cantidad de tiempo de trabajo socialmente necesario independientemente de si los adquiere un trabajador del centro o de la periferia). De este modo,

la tasa de explotación en cada sitio (supuesto que todos trabajen en industrias con los niveles de productividad medios del sector) vendrá determinada por la relación entre el tiempo de trabajo necesario y el tiempo de sobretrabajo; es decir, por la cantidad de tiempo que resta de cada jornada laboral una vez el obrero ha trabajado ya *tanto tiempo* en la industria en la que *él mismo* esté empleado *como la sociedad* (en este caso ya una sociedad globalizada en lo relativo a los *bienes de consumo disponibles en el mercado*) ha tenido que trabar para producir esos bienes que él puede adquirir con su salario. Podría incluso llegar a ocurrir (en un caso extremo de desigualdad entre las condiciones laborales del centro y de la periferia) que, como remuneración a una jornada laboral de 8 horas en el centro, se obtuviera un salario *con el que se pudiesen adquirir productos que cristalizaran más de 8 horas de trabajo social* (si se tratase de trabajo realizado en condiciones miserables, pero en industrias con un nivel de productividad medio del sector, pongamos, por ejemplo, arroz de China: ¿cuántas horas de trabajo hay materializadas en los *cientos* de kilos de arroz que podríamos comprar con un sueldo de 1.000 euros? Sin duda, podría llegar a ocurrir que fuesen necesarias más de las 40 horas semanales que fijan las legislaciones laborales para los trabajadores del centro). En ese caso extremo, la *tasa de explotación* de los países del centro, técnicamente, podría llegar a ser 0 o incluso negativa, recayendo toda la explotación sobre los trabajadores de la periferia.

¿Qué ocurriría si los trabajadores de la periferia mejorasen sus condiciones laborales (por ejemplo, si consiguiesen equiparar sus condiciones laborales a las del centro)? Desde el punto de vista de los precios el asunto sería más o menos sencillo: dada la división internacional del trabajo, las mercancías que producen los países de la periferia tendrían que aumentar su precio en la proporción que correspondiese para mantener *nivelada* la tasa de ganancia entre todos los sectores. Debe notarse que es exactamente lo mismo que ocurriría si aumentase el precio de cualquier otro componente básico para producir mercancías de algún tipo determinado (con la única diferencia, eso sí, de que la mercancía fuerza de trabajo es un componente básico para la producción de *cualquier* otra

mercancía; incluso más que, por ejemplo, el petróleo). Esto significaría, sencillamente, que, si no varían las condiciones laborales del centro, con el mismo salario se podría comprar ahora menos arroz, menos frijoles y menos café.

Ahora bien, desde el punto de vista del valor, eso produciría un efecto *idéntico a si* la tasa de explotación de los trabajadores del centro hubiera aumentado notablemente, pues el mismo salario permitiría adquirir un volumen de mercancías en las que habría materializada una cantidad mucho menor de tiempo de trabajo social.

Ante este resultado, quizá desconcertante, es absolutamente fundamental, sin lugar a dudas, tener en cuenta dos cuestiones de la máxima importancia:

En primer lugar, no se puede perder de vista que, incluso en este caso extremo, no se trataría de que no existiese explotación de clase en el centro, sino de que esa explotación *efectivamente real* podría resultar, sin embargo, *compensada* (en un caso extremo completamente *e incluso con creces*) por el hecho de resultar, *al mismo tiempo*, beneficiario de *otro* proceso de explotación más acusado todavía. Para probar que no se trataría de *ausencia de explotación*, sino de *explotación contrarrestada* por *otro* fenómeno de explotación todavía más grave, bastaría hacer abstracción del fenómeno específico del intercambio desigual (en este sentido restringido) y suponer que los obreros del centro solo consumen bienes producidos por trabajadores en condiciones laborales más o menos similares a las propias (o sea, suponer, por ejemplo, que solo consumen mercancías producidas en el centro). En este caso, sería fácil comprobar que la tasa de explotación es positiva (condición sin la cual desaparecería la ganancia capitalista). El asunto es, en realidad, extremadamente sencillo: un obrero que produce coches en algún país del centro no podrá nunca, por medio de su salario, adquirir una cantidad de coches de su misma fábrica en los que haya cristalizado tanto trabajo como trabajo ha realizado él en su producción (es decir, ese obrero materializa en los bienes que produce más valor del que hay materializado en los bienes que puede adquirir con su salario *si decide emplearlo íntegramente en adquirir bienes de la industria en la que él mismo trabaja*). *Exactamente lo mismo* ocurre si, con su

salario, obtiene bienes producidos en industrias *con la misma tasa de explotación que la suya* (y será la misma siempre que haya plena libertad de movimiento también para la mercancía fuerza de trabajo). Supongamos que, por ejemplo, la tasa de explotación fuese del 100%, es decir, que de cada jornada de 8 horas, 4 fuesen tiempo de trabajo necesario y, las otras 4, tiempo de sobretrabajo. Ahora bien, si, por alguna restricción institucional al libre movimiento de mano de obra, con el salario de una hora de trabajo se pueden adquirir bienes que (producidos en peores condiciones laborales, *pero en las condiciones de desarrollo técnico medias del sector*) cristalizan varias horas de trabajo (por ejemplo 10 kilos de café o 20 kilos de arroz), entonces puede resultar *de hecho contrarrestado* ese fenómeno de explotación, pues, en definitiva, con el salario obtenido por 8 horas de trabajo, resulta *de hecho* posible adquirir bienes que ya no cristalizan 4 horas de trabajo social, sino una cantidad de bienes que, al nivel de productividad medio del sector del que se trate en cada caso, hacen falta incluso más de 8 horas de trabajo para producirlos.

Ahora bien, en segundo lugar, es también fundamental señalar que *nada de esto es una posibilidad intrínseca que corresponda a la lógica del capital considerada en su pureza, sino el resultado de interferencias o restricciones de índole institucional que hay que explicar por razones externas a la dinámica propia del sistema.*

En todo caso, la conclusión desagradable a la que conducen estas tesis es, evidentemente, que mientras se mantengan las fuertes legislaciones laborales que protegen a los trabajadores del centro (legislaciones que, por cierto, todo parece indicar que se están debilitando a una velocidad vertiginosa) y, simultáneamente, unas condiciones de absoluta miseria en los países de la periferia, cabe decir que los trabajadores del centro obtienen un beneficio objetivo de esas condiciones de sobreexplotación. En todo caso, la nueva ofensiva liberal, que hace ganar cada día terreno a las leyes desnudas de la competencia capitalista frente a las restricciones políticas, parece garantizar que es cuestión de tiempo que vuelva a dejar de nuevo a todos «sin nada que perder» (lo cual, obviamente, no es en absoluto motivo de alegría).

* * *

Resulta, pues, imprescindible no mezclar los dos sentidos de la expresión «intercambio desigual» que se pusieron en juego en la polémica: un «sentido restringido» de ese concepto (que hace referencia a las relaciones de cambio que se establecen entre regiones con libre movimiento de mercancías y capitales entre ellas, pero con significativas diferencias en las condiciones laborales debido a restricciones institucionales en el movimiento de mano de obra) y un «sentido amplio» (que hace referencia a esa situación en la que el intercambio de mercancías que cristalizan cantidades diferentes de trabajo se deriva sencillamente de la existencia de composiciones orgánicas diferentes entre los distintos sectores).

Para evitar conclusiones quizá políticamente desagradables, podría resultar tentador vincular ambos sentidos de intercambio desigual de un modo difícilmente sostenible y, en todo caso, incompatible con el planteamiento de Marx en *El capital*. En efecto, se podría intentar sostener que el intercambio desigual en sentido restringido no es sino una *consecuencia* inevitable surgida del intercambio desigual en sentido amplio (tal como sostiene Palloix). Es decir, podría resultar quizá tentador sostener: (1) que la productividad del trabajo es directamente proporcional a la composición orgánica; (2) que, por eso, la productividad es más baja en la periferia que en el centro; (3) que es la productividad del trabajo la que determina los salarios y (4) que, por eso, son más bajos los salarios en la periferia que en el centro.

Las afirmaciones (1) y (2), como se ha demostrado ya, terminan generando más problemas de los que se intenta solucionar recurriendo a ellas. De hecho, por esa vía se termina perdiendo el concepto de «trabajo» como algo indisociablemente unido al esfuerzo humano.

> En cualquier caso, para defender estos planteamientos de un modo consistente y sistemático, se debe recurrir a una lectura como la que defendió Felipe Martínez Marzoa. Así pues, se debe reconocer que, al menos, este mantuvo una postura coherente con los principios que ponía en juego. En efecto, ningún marxista hablaría de «intercambio desigual» por el hecho de que el mercado trate indistintamente mercancías *idénticas* que hubiesen sido producidas bajo condiciones

> técnicas diferentes. En este caso, si dos industrias *del mismo sector* están desigualmente desarrolladas desde un punto de vista técnico, es evidente que cada unidad de mercancía de la industria más atrasada necesitará más tiempo de *trabajo individual* que cada unidad de la industria más desarrollada. Sin embargo, siendo las mercancías de ambas industrias *iguales* (pues eso es lo que significa, ni más ni menos, que las industrias pertenezcan *al mismo* sector), es evidente que no pueden sino incorporar la misma cantidad de *trabajo socialmente necesario* (pese a la diferente cantidad de trabajo individual que ha costado producirlas). Así pues, si se está dispuesto a sostener que eso es lo mismo que ocurre también entre productos de diferentes sectores (y eso es exactamente lo que se hace al tomar la composición orgánica como equivalente al concepto de productividad para la comparación entre sectores), entonces no hay en absoluto razón para seguir hablando ya de «intercambio desigual», pues lo que parecería «a simple vista» un intercambio de cantidades de trabajo diferentes sería, en realidad, una reducción de trabajo individual a trabajo socialmente necesario cuando se lleva hasta el nivel de «toda la sociedad» (y no ya solo dentro de un sector).

Pero las afirmaciones (3) y (4) tampoco están libres de problemas.

Sostener que, bajo condiciones capitalistas, los salarios dependen de la productividad del trabajo es una de las tesis más contrarias a los planteamientos de Marx que quepa sostener. En efecto, es un elemento central de *El capital* la tesis según la cual la existencia necesaria de un ejército industrial de reserva introduce una tendencia de los salarios a la baja hasta hacerlos coincidir con los bienes mínimos de subsistencia, *independientemente de los niveles de productividad del sistema*. En efecto, la existencia de una masa necesaria de desempleados en unas sociedades en las que todo el mundo depende a vida o muerte de un salario para subsistir, implica que *siempre* haya gente dispuesta a trabajar por un poco menos de lo que piden los que sí tienen trabajo para, de este modo, tener al menos un salario (por miserable que este sea) en vez de estar en el paro; y «*siempre*» significa «independientemente de lo barato que se esté ya trabajando» (con el límite inferior determinado, obviamente, por los bienes mínimos de subsistencia). Los más altos niveles

de productividad del trabajo son, en condiciones capitalistas, perfectamente compatibles con los salarios más miserables.

Por lo tanto, siendo esta la tendencia interna que determina el sistema considerado en su pureza, las causas de los salarios más altos (y, en general de las condiciones laborales algo mejores) habrá que buscarlas en razones ajenas a la propia dinámica inmanente del sistema (victorias sindicales, cuestiones geoestratégicas, etc.). Es decir, las causas por las que los salarios son más altos en el centro que en la periferia habrá que buscarlas, precisamente, en ese «elemento histórico y moral»[13] del que nos hablaba Marx y no propiamente en las leyes del modo capitalista de producción como sistema.

Ahora bien, lo que sí se debe tener en cuenta es que, *una vez son más bajos en la periferia que en el centro, entonces* sí cabe localizar cierta tendencia a que se desplacen hacia la periferia las industrias más intensivas en mano de obra (es decir, aquellas con menor composición orgánica), dado que el incentivo es lógicamente mayor que para aquellas industrias en las que la mano de obra representa un porcentaje menor de la inversión. Además, como ya se mostró en el apartado «Trabajo y economía convencional moderna» (cf. 10.5., en el que se criticó, a propósito del análisis que hace Samuelson, la concepción del salario que maneja la economía neoclásica), ocurre que, allí donde los salarios son bajos, tiende a interesar menos introducir maquinaria en sustitución de mano de obra y, *por lo tanto,* no es infrecuente que la productividad se mantenga estancada. En todo caso, lo único que conviene aquí destacar es la facilidad con la que, si se admiten los salarios como variable dependiente de la productividad del trabajo, se empieza a razonar exactamente en el orden inverso al de Marx, o sea, estrictamente en el mismo orden que la economía neoclásica.

* * *

No le falta razón a Emmanuel cuando rechaza «ampliar» el concepto de «intercambio desigual» para utilizarlo, por ejemplo,

13 MEGA, II, 6, p. 187.

en el análisis del intercambio entre industrias de diferente composición orgánica dentro del mismo espacio económico (es decir, sin suponer ningún tipo de *restricciones institucionales*).

Para empezar, el concepto de «intercambio desigual» se acuña ante todo *para señalar hacia* el lugar de una injusticia o, mejor dicho, *para hacer visible* una injusticia que permanecería oculta en ausencia de algún concepto capaz de ponérnosla ante los ojos. Una teoría propiamente marxista de la justicia bien podría condenar, además, la pura lógica del intercambio, *incluso en condiciones de igualdad formal,* por no responder al principio «de cada cual según su capacidad, a cada cual según su necesidad»[14]. Sin embargo, ni siquiera hace falta tanto para denunciar una injusticia allí donde, *supuesta una lógica de mercado,* quepa localizar no obstante *condiciones de desigualdad formal* que tengan como consecuencia un *intercambio desigual.* A partir de aquí, supuestas las restricciones institucionales que señala Emmanuel, resulta obvio en qué sentido es pertinente un concepto tal para hacerse cargo de las relaciones de intercambio. Sin embargo, en absoluta ausencia de restricciones institucionales, en principio, no cabe hablar en ningún sentido de «desigualdad» en la competencia que se produce *entre unos capitalistas y otros* (de diferentes esferas de la producción). Cualquier *capitalista* tiene el mismo derecho que *cualquier otro* a perseguir el máximo beneficio para su inversión (competencia de la cual cabe esperar una tendencia a la nivelación de la tasa de ganancia). Tampoco cabe hablar de «desigualdad» en la competencia que enfrenta a *unos trabajadores con otros.* En efecto, cualquier *trabajador* tiene el mismo derecho que *cualquier otro* a buscar las mejores oportunidades laborales (competencia de la cual cabe esperar cierta homogeneización de las condiciones de trabajo en lo relativo a salarios y duración e intensidad de la jornada). Ciertamente, sí hace falta hablar de algo *parecido* a un «intercambio desigual» en la relación que enfrenta a *capitalistas*, por un lado, y *trabajadores,* por otro (es decir, sí puede resultar necesario acuñar algún *concepto* que logre poner de manifiesto la clamorosa desigualdad que resulta de ese

14 MEGA, I, 25, p. 15.

intercambio). Sin embargo, ese es precisamente el concepto que nos proporciona Marx a través de la expresión «grado de explotación de la fuerza de trabajo» y, por lo tanto, no hay necesidad de acuñar ningún concepto nuevo para referirse a ese fenómeno.

Capítulo 13
Ciudadanía y clase social

13.1. Ciudadanía y propiedad

No revelamos, desde luego, ningún secreto afirmando que esos peculiares «sujetos de derecho» que somos los humanos no podemos prescindir de un *cuerpo* como soporte de cualquier derecho y que, por lo tanto, hay siempre determinadas condiciones *previas* para que pueda hablarse de derecho o de ciudadanía que se refieren a la cuestión del sustento material y, en definitiva, a la cuestión de la *propiedad.* Para analizar la muy problemática compatibilidad entre los conceptos de capitalismo y ciudadanía, es importante no perder de vista la distinción fundamental que Marx establece entre «propiedad privada que se funda en el trabajo propio» y «propiedad privada capitalista» (distinción sobre la que, a su vez, se pone de manifiesto la distancia que separa a un «mero mercado» de un «*mercado capitalista*» —es decir, el abismo que hay entre un mercado de *productos del trabajo* de los miembros de la sociedad civil y un mercado de *productos del capital*—). El elemento constitutivo fundamental del «mercado capitalista» (el elemento en el que encuentra su origen y sobre el que se sustenta estructuralmente) es precisamente «*el aniquilamiento de la propiedad privada que se funda en el trabajo propio*»[1], es decir, el capitalismo presupone ante todo la separación de la mayoría de la población de sus condiciones materiales de trabajo (y, por lo tanto, de subsistencia). Y esta «base estructural» constituye por sí sola el fundamento de la radical incompatibilidad entre capitalismo y ciudadanía.

La mejor tradición ilustrada consideró siempre la propiedad privada una condición de la ciudadanía. Resulta fácil comprender

1 MEGA, II, 6, p. 692.

las sólidas razones que llevaron a establecer esta conexión entre la propiedad y la autonomía ciudadana: solo quien no depende del arbitrio de otro para garantizar su subsistencia (porque puede asegurarla *por sus propios medios*) puede considerarse verdaderamente independiente. Por el contrario, aquel cuya subsistencia misma depende de la *voluntad* de otro —es decir, de la *propiedad* de otro que puede hacer siempre lo que quiera con lo suyo— cabe decir que tiene su autonomía y, por lo tanto, todos sus derechos de ciudadanía *hipotecados.* Resulta fácil comprender, pues, cierto carácter irrenunciable de la *propiedad* para garantizar la independencia personal y, *por lo tanto,* la ciudadanía.

Así, por ejemplo Kant, en la *Metafísica de las costumbres*, estableció como atributos de los *ciudadanos* (inseparables de su esencia como tal) no solo la *libertad* legal y la *igualdad* civil, sino también «la *independencia* civil, es decir, no agradecer la propia existencia y conservación al arbitrio de otro». Del mismo modo, cuando en su texto «En torno al tópico: "tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica"» establece los principios *a priori* en los que se funda el Estado civil, además de «(1) la *libertad* de cada miembro de la sociedad, en cuanto *hombre*» y «(2) la *igualdad* de este con cualquier otro, en cuanto *súbdito*», establece «(3) la *independencia* de cada miembro de la *comunidad*, en cuanto *ciudadano*»[2]. Es además muy ilustrativo ver cómo Kant expone que la única cualidad exigida para considerar a alguien propiamente un ciudadano es «que uno sea *su propio señor (sui iuris)* y, *por lo tanto (sn),* que tenga alguna *propiedad* (incluyendo en este concepto toda habilidad, oficio, arte o ciencia) que le mantenga»[3]. El asunto, en principio, no puede ser más claro: sin alguna *propiedad* con la que mantener ese soporte material de los derechos que es el propio cuerpo, uno no puede considerarse *dueño* o *señor* de sí mismo y, por lo tanto, no se dan las condiciones mínimas de la ciudadanía.

Ahora bien, al incluir «toda habilidad, oficio, arte o ciencia» como parte del concepto de «propiedad» capaz de proporcionar

2 Ak.- Ag., VIII, p. 290.
3 Ak.- Ag., VIII, p. 295.

independencia civil, podría parecer que Kant abre la puerta a considerar también la *fuerza de trabajo* (en su estricto sentido marxista) una *propiedad* capaz de convertir a su dueño en ciudadano. Sin embargo, Kant se apresura de inmediato a impedir que se pueda producir esa farsa. En efecto, si se pudiese considerar «propietario» a alguien que no tuviera absolutamente nada más que «su propio pellejo»[4], entonces el concepto de independencia civil sencillamente no significaría nada. Al menos Kant es taxativo a este respecto: cuando incluye toda «habilidad, oficio, arte o ciencia» en el concepto de propiedad del que depende la independencia civil, deja claro que se refiere solo a «que en los casos en que haya de ganarse la vida gracias a otros lo haga solo por *venta* de lo que es *suyo (sa)*, *no por consentir que otros utilicen sus fuerzas (sn)*»[5]. La diferencia que de ningún modo admite supresión es la que separa «vender algo que es tuyo» (porque es *obra de tu trabajo*) y dejar que otros utilicen tus propias fuerzas (es decir, vender tu fuerza de trabajo). Hay, pues, un abismo insalvable para Kant entre *vender* los productos del propio trabajo (lo cual exige, desde luego, ser propietario de medios con los que trabajar) y *consentir* el uso de las propias fuerzas a cambio de dinero (o sea, vender la fuerza de trabajo). De hecho, para Kant, esto último no puede siquiera ser considerado propiamente una *venta*. En efecto, para explicarlo, Kant introduce una nota en la que sostiene que «aquel que elabore un *opus* puede cederlo a otro mediante *venta*. Pero la *praestatio operae* no es una *venta.* El servidor doméstico, el dependiente de comercio, el jornalero e incluso el peluquero, son meros *operarii*, no *artífices*»[6]. Es decir, lo que no es admisible para Kant es confundir lo que hace «el que trueca el uso de sus fuerzas (*operam*)» y lo que hacen «los que truecan con otro su propiedad (*opus*)»[7]. En definitiva, intentar suprimir esa distancia que media entre vender *productos* del trabajo propio (*opus*) y ceder a cambio de dinero el uso de las propias *fuerzas* (*operam*) sería tanto como intentar suprimir la distancia que media entre *lo que es de*

---

4 MEGA, II, 6, p. 192.
5 Ak.- Ag., VIII, p. 295.
6 *Idem.*
7 *Idem.*

uno y *uno mismo,* o la diferencia entre *vender* algo que es propiedad de uno y *venderse (o alquilarse)* uno mismo.

Toda la ficción que intenta mantener la compatibilidad entre Estado civil y capitalismo se basa en considerar «propietario» incluso a quien no tiene más que sus propias fuerzas, considerando que (dado que esas «fuerzas propias» son suyas) siempre le resultará posible ganarse la vida «vendiendo algo suyo», a saber, vendiendo al menos el consentimiento para que *otros* utilicen *sus* fuerzas. Este modo de razonar sería considerado por Kant una mera argucia o incluso un simple juego de palabras: *quien no tiene nada* (más que, por decirlo con Marx, «su propio pellejo») *no es propietario*. En efecto, considera que la «propiedad» (de la que el propietario —*dominus*— debe poder siempre disponer a su antojo) solo puede referirse a una *cosa* (hacia la que no quepa *obligación* alguna). Pretender que alguien pueda ser llamado *propietario con independencia de si tiene o no algo exterior como suyo,* es una simple argucia que no puede sino generar confusión y, quizá, alguna ficción jurídica como, por ejemplo, la de considerar *propietarios,* y, por lo tanto, sujetos capaces de establecer relaciones contractuales libres, también a quienes carecen de todo medio de trabajo (y, por lo tanto, de subsistencia autónoma).

El gran mérito de Marx respecto a todas estas distinciones no es tanto haberlas establecido, pues (aunque introduce, sin duda, en ellas una precisión sin precedentes) cabe rastrearlas de hecho desde el origen mismo de la tradición republicana.

> En efecto, Antoni Domènech muestra cómo «el *éthos* republicano antiguo (y en este punto, el derecho romano es solo una expresión particularmente lucida y perspicua del mismo), nunca desligó conceptualmente el problema, digamos, "abstracto" o formal, de la persona jurídicamente libre o *sui iuris* (y de su capacidad para desarrollar virtudes cívicas), del problema, digamos "concreto", de las bases institucionales y materiales en que se asentaba su libertad, esto es, de la propiedad (mueble o, sobre todo, inmueble). Tampoco desligaron ambos problemas los fundadores del mundo político contemporáneo; nunca olvidaron su íntima conexión los revolucionarios norteamericanos ni los revolucionarios franceses. Sin embargo,

> el orden civil posnapoleónico (…) lo hizo de un modo *sui generis,* cortando, o aflojando al menos, el nudo que en la tradición republicana (de Pericles a Jefferson o a Robespierre, de Aristóteles o Cicerón a Madison) unía de modo inextricable los tres rasgos mencionados de la personalidad libre (su carácter absoluto, indivisible e inalienable) con las instituciones sociales de la propiedad. Si se puede decir así, el nuevo orden civil napoleónico se fundaba en la *fictio iuris* de que hasta los desposeídos eran propietarios de algo (de su fuerza de trabajo), lo que les permitía capacidad jurídica para traficar jurídicamente como libres con su peculiarísima "propiedad" (vender su fuerza de trabajo). Ni el mundo antiguo mediterráneo republicano, ni los revolucionarios republicanos norteamericanos y franceses del siglo XVIII, habrían admitido nunca la ficción jurídica de que la "propiedad" de la fuerza de trabajo fuera una propiedad de verdad, capaz de dar independencia, existencia social autónoma y separada —libre— a quien la poseyera. (…) El orden civil de impronta napoleónica (o su equivalente funcional en los países anglosajones) rompió la lógica republicana del derecho romano, que vinculaba inextricablemente la libertad personal con las instituciones sociales capaces de dar base material a la existencia social autónoma y separada de los libres, generándose así una ilusión de libertad general fundada en la ficción jurídica de que todos son propietarios de algo, y por lo mismo, capaces de relaciones contractuales libres»[8].

El gran mérito de Marx respecto a todas estas distinciones consiste, sobre todo, *en haber mostrado hasta qué punto resulta interesante, para el sustento ideológico de la sociedad capitalista, mantener la más pertinaz confusión entre todas ellas.* En efecto, para el sustento ideológico de la sociedad capitalista es imprescindible disimular la indisoluble conexión que une la libertad individual con la independencia civil (es decir, con las condiciones materiales necesarias para el ejercicio autónomo de cualquier derecho) y constituir un *espejismo* de Estado civil pese a que no se cumplan, sin embargo, ni los principios más elementales.

8 A. Domènech, *El eclipse de la fraternidad*, ob. cit., pp. 42-43.

13.2. La crítica de Marx a la economía política

La sociedad moderna, cuyas leyes Marx pretende sacar a la luz, se representa a sí misma como enteramente construida desde los principios de libertad, igualdad y propiedad. Según esta representación, se trataría de una sociedad definida por el ideal ilustrado de la ciudadanía: en lo relativo al Estado, las relaciones entre sujetos autónomos quedarían mediadas por las leyes (instaurándose, pues, un Estado de derecho) y, en lo relativo a la «sociedad civil», todas las relaciones serían mediadas por contratos libremente consentidos (instaurándose, pues, el libre mercado). Nos hallaríamos, así, ante una sociedad basada por completo en principios jurídicos y, por lo tanto, nada podría parecer más lógico que considerar estos como el *fundamento* de las leyes que la constituyen.

De este modo, por ejemplo, Locke desarrolla toda su concepción a partir de los principios de libertad, igualdad y propiedad, haciendo depender esta del principio básico según el cual cada uno ha de ser considerado, al menos, como «dueño de sí mismo»[9]. Resulta evidente que el edificio completo del proyecto ilustrado se desmoronaría si se prescindiese de la firme base según la cual todos han de ser considerados, por igual, como dueños de sí mismos (*sui iuris*).

Marx considera que este «planteamiento de Locke es tanto más importante en cuanto que él [suministra] la expresión clásica de la concepción jurídica de la sociedad burguesa en contraposición a la feudal y su filosofía acerca de esto sirvió a toda la economía inglesa posterior como fundamento de todas sus concepciones»[10].

Así pues, *por un lado*, Marx asigna a Locke el mérito de haber proporcionado la expresión clásica de la concepción jurídica moderna (por oposición a la feudal) y, *por oto lado,* diagnostica en toda la economía inglesa (de la que el trabajo de Marx constituye una *crítica*) la decisión de haber tomado esa filosofía como el *fundamento* desde el que pensar las relaciones económicas de la sociedad burguesa. En efecto, toda la economía política tiende a ubicar

9 Ob. cit., II, V, § 44 (WJK, vol. 4, pp. 363-364).

10 MEGA, II, 3.6, p. 2120.

en el mercado el centro de gravedad incuestionable de las relaciones económicas modernas y, ciertamente, el mercado, según su propia idea, constituye, sin duda, un espacio regido estrictamente por los principios que corresponden a la concepción jurídica moderna.

Si, en la sociedad moderna, fuese el mercado el lugar donde cupiera localizar la ley económica fundamental, entonces no habría nada que objetar a toda la economía inglesa por tomar como *fundamento* para el análisis de las *relaciones económicas* esa *concepción jurídica* (burguesa por contraposición a la feudal) de la que Locke nos proporciona la expresión clásica, es decir, *no habría inconveniente para considerar que la pauta para el estudio de dicha sociedad nos la han de proporcionar los conceptos de libertad legal, la igualdad civil y la propiedad individual.* El problema es que, a partir de esos principios, resulta imposible deducir el capitalismo. Los principios que operan en el planteamiento de Locke, sin lugar a dudas, constituyen para Marx la expresión clásica de la *concepción jurídica* burguesa (en contraposición a la feudal). Ahora bien, tomando los principios que expone Locke respecto a esa *concepción jurídica* de la sociedad moderna como el presunto *fundamento* último de la estructura económica (tal como hace toda la economía inglesa posterior), lo más lejos que se puede llegar en el análisis (si se realiza con verdadero rigor) es al principio de la imposibilidad de enriquecerse por medio del trabajo ajeno.

Así pues, no habría nada que objetar a que se tomaran los principios que corresponden a la lógica del mercado como la *pauta* con la que analizar la sociedad capitalista *si no fuese por el nada irrelevante hecho de que resulta imposible deducir de ellos el ciclo económico fundamental que define a la propia sociedad capitalista.*

A partir de los principios que corresponden a la idea de mercado sería, sin duda, posible *enriquecerse.* Bastaría recurrir al elemental mecanismo de *trabajar* mucho y *gastar* poco, es decir, *realizar* más trabajo (propio) del que se retira del mercado mediante la compra (y consumo) de productos del trabajo ajeno.

> Estos supuestos que operan en la Sección 1.ª constituyen la base sobre la que la sociedad moderna trata de pensarse a sí misma (y, por lo tanto, les corresponde de derecho una enorme importancia

para tomarle las medidas, es decir, para poder *medir* las leyes que rigen la sociedad moderna con las leyes por las que la propia sociedad moderna pretende estar regida). Una prueba de ello podemos encontrarla, por ejemplo, en la *necesidad* de un mito de la acumulación originaria —según el cual «en tiempos muy remotos había, por un lado, una elite diligente, y por el otro una pandilla de vagos y holgazanes»—[11]. En efecto, la sociedad moderna no puede prescindir de ese mito para apuntalar ligeramente la legitimidad de la propiedad capitalista, aunque bien es verdad que solo ligeramente, pues, incluso admitiendo el mito (es decir, incluso ocultando que la historia de la expropiación de los trabajadores «está escrita en los anales de la humanidad con letras indelebles de sangre y fuego»[12]), le quedan todavía al capitalismo vergüenzas muy importantes que tapar: por ejemplo, cómo es posible que, a partir de ese «pecado original», el trabajo infatigable sea incapaz de «redimir» (no importa ya cuántas generaciones trabajen incansablemente en fábricas ajenas; de todos modos, no conseguirán ser propietarios más que de nuevas fuerzas para seguir trabajando) y la holgazanería no sea ya castigada, sino indefinidamente premiada (no importa ya cuántas generaciones hace que dejaron de trabajar; de todos modos, los dueños de los medios de producción seguirán acumulando riqueza). Un síntoma del «pudor» del capitalismo, o sea, de su interés por tapar sus vergüenzas —lo cual, a su vez, es prueba de la importancia de los principios señalados— podría encontrarse, por ejemplo, en el diferente uso ideológico que se hace, por un lado, de esos apellidos a los que les viene un banco en herencia desde el siglo XV y, por otro, de esos hombres que «salen de la nada» y «se hacen a sí mismos por medio de su trabajo» (sin que, evidentemente, suponga un obstáculo que se trate de personajes de ficción).

Lo que en ningún caso es posible *deducir* de las coordenadas puestas en juego en la Sección 1.ª, *por muy grande que sea la cantidad de dinero acumulada por cualquiera,* es la posibilidad de, *sin más trabajo* que el de adelantar una determinada suma de dinero, conseguir una cantidad de dinero mayor.

11 MEGA, II, 6, p. 644.
12 MEGA, II, 7, p. 633.

Por el contrario, esto último solo es posible si aparece a la venta esa mercancía con la que se puede ya trabajar todo lo que se quiera sin que eso cueste *absolutamente ningún trabajo* (sino solo determinada cantidad de dinero). Pero la aparición de la *fuerza de trabajo* como mercancía es algo que en absoluto está dado con la circulación mercantil y dineraria, sino que, por el contrario, presupone el *proceso histórico* de expropiación violenta de la población de sus condiciones de existencia.

Un efecto parecido se lograría también, por ejemplo, con la aparición de un mercado de esclavos, pero esto contravendría claramente la forma jurídica de la sociedad burguesa y, en ese sentido, nos colocaría ante un escenario distinto del que se trata de analizar. Ahora bien, el requisito de *respetar en todo momento la formalidad que caracteriza a la concepción jurídica moderna (por oposición a la feudal), esa concepción de la que Locke nos proporciona según Marx la expresión clásica, no significa, ni mucho menos, que sea precisamente en esa concepción jurídica donde se deba buscar el fundamento desde el que analizar las leyes económicas de la sociedad moderna.*

«*La expropiación de la masa del pueblo de la tierra constituye el fundamento del modo capitalista de producción*»[13], es decir, el *fundamento* del modo capitalista de producción hay que localizarlo en la separación violenta de la población de sus condiciones de existencia y no, en absoluto, en los principios jurídicos que corresponden a la sociedad moderna. Sin embargo, resulta fundamental no perder de vista que la crítica de Marx no es a Locke por haber proporcionado la expresión clásica de dichos principios, y mucho menos a los principios mismos de libertad, igualdad e incluso propiedad (siempre que no se trate, claro está, de la propiedad privada *específicamente capitalista* que se basa, precisamente, en el aniquilamiento de la propiedad privada que se funda en el trabajo propio). Por el contrario, la crítica de Marx es a toda la *economía* inglesa por tomar dichos principios como el *fundamento* de sus concepciones acerca de la realidad económica.

13 MEGA, II, 6, p. 686.

13.3. La transformación del problema

¿Dónde hay que buscar la clave de esa realidad económica? ¿qué hay qué preguntar para sacar a la luz las leyes que rigen la sociedad moderna?

En un primer momento, parece que Marx va a centrar su análisis en el terreno del mercado y, para ello, construye el concepto de valor. En efecto, parece que Marx, con el análisis del valor, sigue el hilo conductor que impone la idea de mercancía, es decir, la pauta de los intercambios individuales. En definitiva, al menos según el modo como la sociedad moderna se representa a sí misma, las interacciones entre cualquier miembro de la sociedad civil y cualquier otro han de *considerarse no solo como relación económica fundamental sino como la única relación social constitutiva.*

Sin embargo, en el Libro III, termina resultando que «el valor» presta sus servicios teóricos ante todo en lo relativo a «los totales». Así pues, se ha abandonado por el camino la pauta de los intercambios individuales que corresponde (por definición) a la idea de mercado y se ha desplazado la investigación por completo a otro terreno. No es que se haya abandonado la cuestión del «valor». Por el contrario, sigue siendo recurrente en todo momento la referencia a la cantidad de trabajo que cuesta producir las cosas. Pero la centralidad de este asunto aparece ahora a través de cuestiones como la tasa o la masa de plusvalor que, en definitiva, no tratan de explicar nada respecto al mercado sino respecto a cómo el capital logra como sistema apropiarse del tiempo de trabajo humano.

En el instante en que aparece en escena la «fuerza de trabajo», Marx pone patas arriba el terreno en el que se desenvolvía la teoría económica. El principio más firmemente asentado en la economía vulgar salta por los aires: por más vueltas que se le dé al mercado, al intercambio, a la concurrencia y a los contratos libremente consentidos, no se va a encontrar ahí la clave de la sociedad moderna. Por el contrario, en el momento en que es posible comprar y vender «fuerza de trabajo» la clave hay que buscarla en la oposición que enfrenta, *como clase,* a los vendedores y compradores de esa mercancía y en el *uso* que se hace de ella en la producción.

Como ya se vio, con la venta de *esa* peculiar mercancía queda *determinado de un solo golpe* cómo se reparte *todo el trabajo social* entre tiempo de trabajo necesario (en el que se producen bienes que los obreros pueden recuperar de la esfera de la circulación por medio de sus salarios) y tiempo de sobretrabajo (en el que los bienes producidos pertenecen «por derecho propio» al capital). A partir de ahí, constituye ya una cuestión *derivada* (y, en ese sentido, secundaria) la pregunta por cómo se distribuye entre los *miembros individuales de cada clase* aquella magnitud que ha quedado de antemano escindida en dos partes bien diferenciadas: por un lado, lo que corresponde al trabajo en general (que se distribuirá, *entre los miembros de esa clase,* de un modo proporcional al trabajo realizado por cada uno) y, por otro lado, lo que corresponde al capital en general (que se distribuirá, *entre los miembros de esa clase,* de un modo proporcional al capital invertido por cada uno).

Lo que demuestra Marx es que la cuestión de la *asignación entre las clases* constituye necesariamente una cuestión previa desde un punto de vista teórico a la cuestión de la asignación individual. En efecto, dada la vinculación estructural de la población al «sector» de la fuerza de trabajo, lo que queda determinado con la negociación de las condiciones de venta de *esa* mercancía es, de una sola vez, en qué proporciones se escinde la riqueza entre lo que pertenece «por derecho propio» a quienes *trabajaron* y lo que pertenece, «por derecho propio», a quienes *invirtieron* (siendo esta la relación fundamental de la que hay que dar cuenta en primer lugar). A partir de aquí, constituye una cuestión *subordinada* el modo como se distribuye *entre los capitalistas* la parte de la riqueza que corresponde *en general a quienes invirtieron* (magnitud que, ciertamente, ha quedado determinada como resultado de aquella otra negociación). Y, ciertamente, el problema de la determinación de los precios en la competencia capitalista corresponde a esta cuestión secundaria y subordinada, pues, en efecto, no se trata más que de la cuestión de cómo compiten *unos capitalistas con otros* por la distribución del excedente (competencia de la que han quedado de antemano excluidos, por decirlo así, el resto de los «miembros cualquiera de la sociedad civil»).

De este modo, ciertamente, queda *desplazada* la cuestión de los *precios* de las mercancías y, por lo tanto, se convierte en una cuestión pendiente que debe resolverse en algún momento. Este

> desplazamiento de la cuestión de los precios lo que exige es, ante todo, *que no se retome hasta que no pueda hacerse en sus justos términos*, o sea, que no se retome antes de estar en condiciones de comprender con claridad que esa cuestión de los precios se resuelve *en las relaciones «del capital consigo mismo»* y, sobre todo, que no se retome antes de distinguir con claridad esta relación del capital consigo mismo de la relación que se establece *entre capital y trabajo* y, por supuesto, de la presunta relación *entre miembros cualquiera de la sociedad civil.*

En lo relativo al orden de *El capital*, pues, hay un hecho llamativo: en la Sección 2.ª se abandona el terreno del intercambio y, realmente, es como si Marx no se volviese a acordar de él hasta que lo retoma en el Libro III, varios cientos de páginas después. Marx cierra la Sección 2.ª reclamando que «abandonemos esa ruidosa esfera [de la circulación] instalada en la superficie y accesible a todos los ojos, para dirigirnos, junto al poseedor de dinero y al poseedor de fuerza de trabajo, siguiéndoles los pasos, hacia la oculta *sede de la producción*, en cuyo dintel se lee: *No admittance except on business*»[14].

A partir de ahí*, tras mofarse* del «librecambista *vulgaris*» que pretende poder deducir las leyes del capitalismo a partir de los conceptos que definen esa esfera (libertad, igualdad y propiedad), comienza ya a analizar la producción de plusvalor, absoluto y relativo, la cooperación, la manufactura, la maquinaria, la gran industria… y, durante todo el análisis, no hay, en efecto, ni rastro de la circulación, el intercambio o la competencia hasta que, en el Libro III, se retoma la cuestión pero ya ubicada en sus justos términos: como competencia *entre capitalistas* que constituye una relación más o menos periférica y *subordinada a la cuestión principal de la relación que se establece entre capital, por un lado, y trabajo, por otro*.

Así pues, lo verdaderamente relevante a propósito del llamado «problema de la transformación» no se juega tanto en el paso de los libros I y II al Libro III de *El capital* como en la Sección 2.ª del propio Libro I. La verdadera *transformación* en la que se juega todo el problema no es tanto la transformación de la ganancia en ganancia

14 MEGA, II, 6, pp. 191-192.

media como la *transformación del terreno* en el que hay que centrar la investigación: el abandono de *la pauta de los intercambios individuales* y el paso a investigar qué mecanismos económicos rigen la confrontación entre clases. El llamado «problema de la transformación» resulta irresoluble si se piensa como el «paso» de una determinada respuesta a otra distinta *respecto a la misma pregunta.* Para no naufragar en el «problema de la transformación», hay que comprender que, en realidad, lo que se transforma es la pregunta.

Al abandonar la esfera de la circulación, se abandona *también la pauta que por definición le corresponde,* a saber, *la pauta de los intercambios individuales.* Y, con ello, *se transforma el problema teórico*, se transforma el terreno de la investigación y se transforma el tipo de preguntas que hay que hacer para sacar a la luz la ley económica que rige la sociedad moderna.

En efecto, para «sacar a la luz la ley económica que rige la sociedad moderna», la pregunta fundamental ya no remite a cómo se determina el precio de equilibrio de las mercancías individuales en la competencia; la pregunta fundamental para responder a la cuestión de en qué consiste el capital (y por qué lógica se rige) no remite ya a la cuestión de los precios, sino a la cuestión de cómo logra el capital apropiarse de todo el *tiempo de trabajo social.*

En las coordenadas capitalistas, la cantidad de trabajo cristalizado en cada mercancía no va a ser lo que dé cuenta de los intercambios en el mercado. Pero, al mismo tiempo, se pone de manifiesto que la clave de esas relaciones sociales hay que buscarla en otro sitio y, por lo tanto, se desplaza el foco de atención hacia los mecanismos por los que el capital logra succionar la máxima cantidad posible de tiempo de trabajo humano. A partir de aquí, el recurso al concepto de valor se justificará en la medida en que pueda proporcionar una herramienta de análisis útil para investigar este otro asunto.

13.4. La ciencia y el mercado

Lo que encontramos en la Sección 1.ª no es una teoría de los precios, sino la *fundamentación de un enfoque teórico.* Conceptos como los de «sustancia valor» o «trabajo abstracto», más que aportar res-

puestas a las preguntas de «la economía», lo que hacen es definir un enfoque desde el que hacer preguntas. Lo que se fundamenta en la Sección 1.ª no es la validez de una respuesta a la pregunta por el precio, sino la centralidad de la diferencia entre trabajar y funcionar en el modo como la sociedad moderna ha de ser interrogada para sacar a la luz sus leyes fundamentales.

Resulta casi lastimoso ver la arrogancia con que la economía convencional demuestra que la concepción marxista del valor es insatisfactoria como teoría de los precios. Para juzgar la pertinencia de este sistema teórico, la estrategia más honesta no es preguntarse qué tal responde a preguntas que no hace, sino qué interés tiene ese enfoque para analizar determinado sistema de relaciones sociales: ¿tiene algún interés saber cuánto trabajo hay cristalizado en cada mercancía? ¿Se obtiene algo interesante preguntando cómo se intercambiarían las cosas si lo hiciesen de un modo proporcional al trabajo que cuesta producirlas? ¿Puede resultar útil saber si en la sociedad moderna rigen las leyes por las que pretende estar constituida? ¿Es posible compararla con el modo como funcionaría si rigiesen efectivamente los principio con los que se representa a sí misma? ¿Puede dar alguna clave sobre las relaciones sociales saber cuánto cabría aumentar los salarios o reducir la jornada en una sociedad dada? ¿Tiene algún interés teórico saber cuánto tiempo trabaja la clase obrera para producir su salario y cuánto para alimentar la cárcel estructural en la que está encerrada? ¿Puede interesar a esa ciencia preguntar por la cantidad de tiempo que la humanidad dedica a trabajar para acelerar la rueda de ratón del capitalismo? ¿Se obtiene algo interesante a través de la tasa de plusvalor? ¿Puede interesarle a alguien saber cómo se divide el tiempo social entre tiempo de trabajo necesario y tiempo de sobretrabajo? ¿Da alguna clave saber qué relación se establece en la sociedad moderna entre trabajo y propiedad?

El sistema de conceptos que se construye en torno al valor aporta una herramienta imprescindible para interrogar a la realidad respecto a estas cuestiones. Si alguien considera que son preguntas estúpidas, estériles o imposibles, lo podrá intentar argumentar. Pero defender eso, desde luego, no es tan fácil como demostrar que ese modo de interrogar responde mal a preguntas que no hace.

Para sacar a la luz la ley económica que rige la sociedad moderna, es imprescindible interrogar a la realidad con preguntas para las que es relevante cuánto trabajo hay cristalizado en las mercancías. Si el mercado no pregunta por nada relativo al trabajo, eso es asunto del mercado. Marx sí lo hace. ¿Quién ha dicho que es el mercado el que tiene que decidir qué preguntas son interesantes para la ciencia y cuáles no? Aunque esto se haya establecido como algo habitual en las facultades de Economía, no deja de ser tan disparatado como que las ranas dijesen a los biólogos qué es lo que tienen que preguntar. Al menos desde Galileo, fundar una ciencia es construir un sistema cerrado y bien definido de preguntas con el que interrogar a la realidad. Pero siempre es el científico el que pregunta y la realidad la que debe contestar. Le guste o no. Normalmente hay preguntas, técnicas de experimentación o instrumentales de medida que no son del agrado ni de las ranas ni del mercado (según el caso). Pero en ese peculiar interrogatorio que es la ciencia nunca se pueden invertir los papeles. No es que resulte imposible invertirlos y poner a los científicos a responder a las preguntas que interesan a las cosas (por ejemplo, dónde hay más moscas para comer o dónde hay nuevos nichos de mercado). Lo que ocurre es que esa función de mero servicio a las ranas o al mercado (según el caso) no es lo que más propiamente merece el nombre de biología o economía.

> Por eso no es de extrañar que en la comunidad universitaria salten todas las alarmas cuando se intenta poner a la ciencia al servicio de cualquier cosa que no sea la verdad. Lo que se ha llamado el «proceso de Bolonia» o «la creación de un Espacio Europeo de Educación Superior» (que se inició en 1999 y que quiere darse por concluido en 2015) es, en realidad, un ofensiva neoliberal para poner a la universidad pública al servicio de las demandas empresariales. Se trata de que las empresas puedan parasitar la universidad, succionando de ella dinero público para sus propios negocios y apropiándose también de un ejército de trabajadores que, bajo la figura del becario, serán pagados con dinero público (es decir, con el dinero de otros trabajadores), pero producirán beneficios privados. Es fácil comprender que al poner la investigación y la docencia universitaria

al servicio de los intereses empresariales lo que se sacrifica es ni más ni menos que la idea misma de estudio superior. El desastre que el proceso de Bolonia ha causado en las carreras teóricas y clásicas ha sido ya inconmensurable. Para un estudio detallado de todo ello, cf. C. Fernández Liria y C. Serrano García, *El Plan Bolonia*, Madrid, La Catarata, 2009 / VVAA, *Bolonia no existe. La destrucción de la Universidad Europea*, Hondarribia, Hiru, 2009 / M. Urban, J. Carreras y C. Sevilla, *Eurouniversidad*, Icaria, Barcelona, 2006. Cf., también el artículo de C. Fernández Liria y L. Alegre Zahonero, «La revolución educativa» (Revista Logos, nº 37, 2004, Madrid, UCM, 2004, disponible en la red).

Preguntas como, por ejemplo, cuánto tiempo dedica la clase obrera a trabajar para sí misma y cuánto a trabajar para el capital, son preguntas que se basan en la centralidad de la diferencia entre trabajar y funcionar. Por lo tanto, es perfectamente comprensible que no le interesen mucho a un mercado que es incapaz de distinguir esas cosas. Lo que es imposible es que esas preguntas no interesen a la ciencia encargada de analizar las «conexiones internas de la fisiología del sistema burgués».

¿Que al mercado capitalista no le interesa ninguna pregunta basada en la diferencia entre funcionar y trabajar? Razón de más para someter a ese mercado a un intenso interrogatorio que, por supuesto, no puede dirigir él mismo. Sin embargo, la ideología que ha hecho presa de las facultades de Economía ha impuesto como dogma que si al mercado no le interesan esas preguntas será porque no son muy interesantes.

Pero hay algo todavía mucho más desconcertante que ver a la economía ortodoxa razonar así, y es ver que los marxistas, en vez de denunciar la intolerable estafa científica que se encierra en ese argumento, lo den generalmente por bueno y se empeñen en intentar demostrar que, en el fondo, sí son preguntas que formula el mercado. Fruto de esta claudicación, la tradición marxista ha dedicado enormes esfuerzos a demostrar que, aunque el mercado capitalista no haga esas preguntas «en la superficie de los fenómenos», sí las debe hacer en la profundidad de las esencias. Por estrafalario que resulte, la estrategia general no ha consistido en defender, de un

modo mucho más razonable, que si al mercado no le interesan esas preguntas, es problema del mercado. A la ciencia inaugurada por Marx sí le interesan. En defensa de esta postura basta sencillamente con retar a la economía convencional a que argumente que, para analizar la consistencia de la sociedad moderna, carecen de interés científico las preguntas sobre la relación que se establece entre trabajo y propiedad. A diferencia del famoso reto de Engels, este reto se lanzaría con muchas más garantías de éxito.

En esta cuestión, en principio tan simple, se encierra todo el secreto del recurso de Marx a la teoría del valor. Y no haberlo comprendido con suficiente nitidez es lo que ha llevado a la economía marxista, en cierto modo, a la bancarrota.

13.5. El lugar de la experiencia

La clave del método de Marx, al igual que en Galileo, hay que localizarla en su cerrada negativa a comenzar directamente por la experiencia. Como vimos, es imprescindible que toda construcción teórica vaya encaminada a restituir los derechos de la experiencia (cf. 2.4. y 2.5.), pero también es cierto que, sin la *disciplina* que imponen los sistemas teóricos cerrados, es imposible observar nada que no haya sido establecido ya previamente por la ideología. Sin un intenso trabajo teórico previo, la observación sencillamente no tiene ni idea de qué es lo que está observando. Pero *la ignorancia nunca ignora callándose*, sino, muy al contrario, hablando hasta por los codos en un discurso que consiste en un cambio constante de tema.

Sin lugar a dudas, Marx sabe que la cuestión de los precios y de la competencia en el mercado no puede en absoluto ser ignorada si se trata de sacar a la luz la consistencia interna de la sociedad moderna y las leyes que rigen su desarrollo. Sin embargo, se niega a analizar esa competencia *inmediatamente observable* para cualquiera antes de haber establecido con nitidez *qué es* eso que se observa en el mercado. *No es lo mismo* lo que hace un náufrago en una isla desierta o un individuo aislado en su competencia con los demás, que lo que hace una corporación capitalista en su competencia con cualquier otra. Nada se calcula o se decide igual cuando

la tarea es gestionar el propio cuerpo que cuando el objetivo es, dentro de una corporación capitalista, gestionar una determinada inversión de capital. Evidentemente, ninguna cuestión relativa al trabajo o al descanso se abordará igual en ambos casos. *Confundir una cosa con la otra,* es decir, confundir el modo como se gestiona el propio cuerpo con el modo como se gestiona el capital *es, en definitiva, tanto como confundir invertir con trabajar.* La raíz galileana del método de Marx se pone de manifiesto en que, antes de dar la palabra a la experiencia, construye todo un sistema de compuertas para impedir los cambios de tema inadvertidos.

> Lo que más detesta Marx desde el punto de vista del método son lo que llama las «robinsonadas» que, en definitiva, son el cambio de tema más característico de la ciencia económica (lo eran en la época de Marx y constituyen un auténtico escándalo en la actualidad). En efecto, tal como nos recuerda Marx, ni siquiera Ricardo está exento de ellas: algo marcha mal en la ciencia si en el análisis del intercambio de productos del trabajo, se «incurre en el anacronismo de que el pescador y el cazador primitivos, para calcular la incidencia de sus instrumentos de trabajo, echen mano a las tablas de anualidades que solían usarse en la Bolsa de Londres en 1817»[15].

Sencillamente no es lo mismo lo que se hace cuando se trabaja y cuando se invierte. Confundir una cosa con otra abre de par en par las puertas a un galimatías en el que se pasa de trabajar a funcionar, y viceversa, sin notar siquiera que se está cambiando de tema.

Es importante aquí recordar que la diferencia entre el intercambio de productos del trabajo y el intercambio de productos del capital no remite a nada que tenga que ver con distintos niveles de desarrollo o de precisión de los conceptos. La competencia capitalista no es una competencia entre individuos libres, iguales y propietarios, pero *perturbada* por las interferencias que introduce el capital. La competencia capitalista, sencillamente, es una *cosa distinta* a la competencia que enfrentaría entre sí a los individuos como miembros de la sociedad civil. En la primera parte pusimos mucho interés

15 MEGA, II, 6, p. 107.

en mostrar que «chocar» no era una especie de «rodar» impreciso o impuro, sino simplemente una cosa distinta cuyas leyes cabía analizar con la misma precisión y exactitud que las leyes del rodar. Lo importante, en cualquier caso, es impedir del modo más radical que se pueda pasar de un tema a otro sin notar siquiera el tránsito. De la misma manera, trabajar no es un modo rudimentario de funcionar, sino otra cosa. Los *productos del capital* (a diferencia de las meras mercancías) tienen unas reglas de producción e intercambio muy precisas que es imprescindible aislar y analizar por separado, de modo que no se mezcle todo con todo en una nueva noche en la que todos los gatos son pardos (en todo semejante, por cierto, a lo que llamamos economía).

13.6. El derecho bajo condiciones capitalistas

En el reconocimiento de esa *distancia* que separa al sistema de las «meras mercancías» del sistema de las mercancías como producto del capital se juega una cuestión teórica fundamental que tiene, además, notables consecuencias políticas (como no puede ser de otro modo dada la naturaleza de esta disciplina).

La enorme relevancia de esta cuestión se muestra en el conflicto inevitable entre la exigencia, por parte de una clase, de que se reconozca esa distancia y el intento, por parte de la otra, de intentar escamotear su reconocimiento por cualquier medio. Toda la historia del movimiento obrero (desde el momento mismo en que se generalizó la producción de mercancías) ha tomado como cuestión central la *exigencia de que no se siga la pauta de los intercambios individuales* en lo referente a la relación económica fundamental de la sociedad moderna. Por el contrario, siempre ha sido un objetivo prioritario de la burguesía intentar que se piense el mercado capitalista *como si* sus *agentes* fundamentales fuesen simplemente «miembros cualquiera de la sociedad civil», *como si* esta fuese la mejor forma de dar cuenta de lo que ocurre en un mercado capitalista y, por lo tanto, siempre ha sido su objetivo tratar de que se instaure la pauta de los intercambios individuales como único principio regulador, es decir, intentar que se establezca al sujeto individual como único agente con derecho a negociar.

El movimiento obrero —más que este o aquel aumento puntual de salario y más que esta o aquella reducción concreta de jornada— ha estado siempre marcado por la exigencia de la *negociación colectiva* en el terreno del *mercado* laboral. Evidentemente, esta exigencia se basa en el reconocimiento de que la relación económica fundamental en el mercado capitalista no es la que enfrenta a todos con todos en la producción e intercambio de sus respectivas mercancías, sino, antes que nada, la que enfrenta, respecto a la asignación de la riqueza, a la clase obrera con los dueños de los medios de producción. La cuestión es, en realidad, extremadamente sencilla: lo que se juega en el acto de establecer el nivel de los salarios (y la duración e intensidad de la jornada) es ya qué parte de la riqueza corresponderá a la población trabajadora y qué parte a los dueños de los medios de producción (o, mejor dicho, al sistema de producción mismo y a sus leyes de expansión).

> Como se ha visto, la población trabajadora —que se define precisamente por su carencia de medios de producción— no puede en ningún caso decidir, por una cuestión estructural, llevar otra mercancía distinta al mercado que su propia fuerza de trabajo (es decir, le está sencillamente vetada la posibilidad de cambiar realmente *de sector*). Además, como en el caso de cualquier otra mercancía, tenderá a establecerse un precio de mercado igual para todos los vendedores. Por lo tanto, en la fijación del precio de esa mercancía (que es la que lleva la inmensa mayoría de la población al mercado, y no puede llevar otra) lo que se establece ante todo es *la completa distribución social de la riqueza entre los distintos grupos*, quedando pendiente, eso sí, la cuestión de cómo competirán entre ellos los distintos capitalistas en los mercados de cosas.

Se trata, pues, de una cuestión que no se deja pensar desde la perspectiva de los intercambios individuales si no se reconoce un carácter previo *de clase* —ya que solo después es posible pensar *en términos individuales* la competencia que podrían establecer *entre sí* los miembros de la clase obrera (a través de la cual quedaría determinado el nivel de los salarios) y la que establecen *entre sí* las distintas empresas capitalistas (a través de la cual se determina el precio

de las restantes mercancías)—. Es decir, se trata de una cuestión que solo se deja pensar introduciendo una *pauta* extraña a la *idea* de mercado.

Por el contrario, la burguesía siempre ha hecho el mayor de los esfuerzos por impedir que se reconociese esa distancia. En ocasiones, ha intentado escamotear esa distancia con resultados verdaderamente chocantes como, por ejemplo, la sentencia dictada por el Tribunal Supremo de Estados Unidos en 1886, en la que se establecía que las corporaciones eran «*personas*» y, por lo tanto, se les debía reconocer los mismos derechos y libertades constitucionales que a los ciudadanos individuales[16]. Ciertamente la burguesía sabe que allí donde consigue instaurar la pauta de los *intercambios individuales* como único principio regulador, consigue, *como clase*, una porción notablemente mayor del conjunto de la riqueza social.

> En efecto, como se ha analizado ya, ante unos vendedores que no pueden decidir dedicarse a otra cosa y, sobre todo, teniendo en cuenta la *necesidad estructural en el capitalismo de que se produzca una sobrepoblación relativa* —es decir, la existencia necesaria en el capitalismo de un exceso de oferta de esa mercancía (exceso de oferta a la que Marx llamó «ejército industrial de reserva» y la economía moderna denomina «tasa *natural* de desempleo»)— resulta que, si se consigue establecer al sujeto individual como único agente con derecho a negociar, entonces se habrá asegurado un nivel de salarios que roce los bienes mínimos de subsistencia y unas jornadas laborales que ocupen todo el tiempo de vida de los trabajadores y, por lo tanto, se habrá garantizado la posibilidad de *repartirse como clase* todo el excedente de la producción por encima de la mera reproducción biológica de la población.

Sin embargo, (y muy a pesar, ciertamente, de los intereses capitalistas) los sistemas legislativos modernos han reconocido a lo largo del siglo XX la existencia de esa *distancia* que Marx saca a la luz y, con ella, han introducido no solo el derecho a la negociación

16 Cf. H. Zinn, *La otra historia de los Estados Unidos*, Hondarribia, Hiru, 1999, p. 233.

colectiva (lo cual ya exige el reconocimiento de la diferencia de principio entre ambas clases y de su autonomía colectiva), sino también el derecho por parte de la autoridad política a establecer el precio de esa peculiar mercancía al margen de criterios de mercado. Terminó resultando innegable que si se ignoraba esa *distancia* que separa al mercado *capitalista* de la mera «libre competencia entre miembros cualquiera de la sociedad civil», entonces se generaban de un modo inevitable unas condiciones sociales para la mayoría de la población sencillamente incompatibles con el ejercicio de ningún derecho civil o político. Por ejemplo, la Constitución Española (nada menos que en su Título I, «De los derechos y deberes fundamentales», y más concretamente en su capítulo segundo, «Derechos y libertades») dice que «la ley garantizará el derecho a la negociación colectiva laboral entre los representantes de los trabajadores y empresarios, así como la fuerza vinculante de los convenios»[17]. También es interesante ver cómo el Estatuto de los Trabajadores, ya en su exposición de motivos, parte de que nuestro «modelo laboral se expresa en la Constitución en tres pilares básicos: la contraposición de intereses en el mundo del trabajo, la *autonomía colectiva (sn)* de las partes sociales y el otorgamiento al Estado de la correspondiente potestad normativa en materias laborales. Tal modelo ha de articularse mediante un marco legal que reconozca a los sindicatos y a las asociaciones empresariales el debido protagonismo a través, fundamentalmente, de la contratación colectiva».

Pero, no obstante cualquier legislación, se trata de una tendencia incontenible para la clase capitalista su intento de hacer invisible esa *distancia*. Por ejemplo, nos encontramos en la actualidad ante una genial ocurrencia de la clase capitalista para escamotear el imperativo legal de la negociación colectiva (y, por lo tanto, para seguir haciendo de todas formas *como si* no introdujera ningún matiz en el ideario liberal el hecho de que este sea un mercado *capitalista*): como la ley obliga a negociar *colectivamente* con los trabajadores, muchas empresas han decidido sencillamente dejar de *llamarles* trabajadores y comenzar a *llamarles* empresarios autónomos para,

17 Artículo 37.1.

de esta forma, conseguir lo que nunca habrían querido dejar de hacer: seguir la pauta de los intercambios individuales también en el mercado laboral, es decir, negociar de uno en uno la venta de su mercancía, a saber, la fuerza de trabajo. El modo de conseguirlo ha sido, mediante un claro fraude de ley, obligando a los trabajadores a declararse *autónomos* para, así, contratar jurídicamente los «servicios de una empresa» en vez de a un «trabajador» (lo cual obligaría a respetar derechos laborales).

Ahora bien, el *carácter vinculante de los convenios colectivos* (tal como se ha introducido en los sistemas jurídicos modernos) supone una notable *anomalía* para la idea misma de Estado civil o de Estado de derecho.

Tomando prestada la fórmula que utiliza Kant, podríamos considerar que la esfera del Estado y las leyes ha de responder al siguiente principio universal del derecho:

> Una acción es *conforme a derecho* cuando permite, o cuya máxima permite a la libertad del arbitrio de cada uno coexistir con la libertad de todos según una ley universal[18].

De este modo, según la ley universal del derecho, cada uno ha de poder hacer todo lo que considere oportuno siempre que resulte compatible con que cualquier otro, bajo las mismas condiciones, pueda también hacer eso mismo si quiere. No es difícil ver por qué el carácter vinculante de los convenios colectivos resulta una *pauta extraña* en cierto sentido incompatible con este principio formal. En efecto, lo que implica la *fuerza vincula*nte de los convenios colectivos es la *prohibición* de que se alcancen determinados acuerdos *entre individuos,* incluso si se trata de acuerdos establecidos *libremente entre las partes y cuya generalización no implicaría ninguna incompatibilidad formal con la idea de ley*, es decir, prohíbe acuerdos respecto a los que el principio universal del derecho no tendría nada que objetar. Pensemos, por ejemplo, en el acuerdo que podría alcanzarse entre un obrero dispuesto a trabajar (por supuesto libremente)

---

18 *Metaphysik der Sitten*, Ak.- Ag., VI, p. 230.

a cambio de un salario inferior al fijado en el convenio de su sector (con lo esperanza de así, al menos, encontrar trabajo) y un empresario también libremente dispuesto a contratarlo. En realidad, no solo su carácter vinculante, sino todos los derechos relacionados con la negociación *imperativamente colectiva* (por ejemplo, el papel reservado a sindicatos y organizaciones empresariales) suponen una *pauta extraña* para la idea de derecho.

Sin embargo, se trata, en todo caso, de *pautas extrañas derivadas* de la consistencia misma de la lógica capitalista. Exigir la aplicación *sin pautas extrañas* del principio universal del derecho y, al mismo tiempo, permitir la existencia de una lógica capitalista, produce inevitablemente, *por una necesidad estructural*, unas condiciones de vida para la mayoría de la población *materialmente incompatibles* con el ejercicio de ningún derecho civil o político —pues la existencia estructuralmente necesaria de una determinada tasa de desempleo hace que siempre haya alguien a quien *individualmente* le interese trabajar un poco más barato que los que sí tienen trabajo (*siempre*, no importa lo barato que se esté ya trabajando), lo cual, si rige exclusivamente la pauta de los intercambios individuales, conduce de un modo inevitable a una reducción de las condiciones de vida hasta niveles, en el mejor de los casos, de mera subsistencia—. *Nos encontramos, pues, con que todo lo relativo a la* «*negociación colectiva*» *constituye una anomalía incorporada por el derecho para tratar de protegerse, al menos parcialmente* (*y de un modo necesariamente precario*), *de los efectos más catastróficos que caracteriza a la lógica capitalista y a la pauta extraña que le es propia: la escisión de la sociedad en clases.*

Ahora bien, sería un grave error pensar que, en condiciones capitalistas, es posible la opción por el derecho con tal de introducir ciertos correctivos y algunas pautas extrañas. Durante la segunda mitad del siglo XX puede haberse producido el espejismo de que una opción de este tipo era viable; de hecho, se trata de la opción política que ha definido todo el proyecto de la socialdemocracia europea. Sin embargo, cada vez se pone más de manifiesto que se trata de una opción imposible.

En primer lugar, el modelo del «Estado del bienestar» constituye una anomalía que la lógica del capital no puede consentir

de un modo indefinido (y, de hecho, parece que está tocando a su fin). Que en cierto modo lo haya consentido en el centro de Europa durante algunas décadas se debe a una situación histórica completamente excepcional: dada una correlación de fuerzas que ponía en peligro la supervivencia misma del capitalismo, hicieron, sin duda, concesiones a la clase obrera. Esto, desde luego, no es algo tan sorprendente. Desde principios del siglo XX, el comunismo parecía una fuerza incontenible. Durante la confrontación entre bloques, el comunismo parecía contar no solo con los ejércitos del Este sino con cientos de miles de «soldados» en cualquier barrio obrero de Europa. Eso de tener Manchester, Turín, Munich o París infestado de «soldados enemigos» no podía resultar nada tranquilizador para el capital. Así, una vez la clase obrera organizada tenía la sartén por el mango, no le resultaba difícil lograr mejoras en las mesas de negociaciones.

Sin embargo, visto desde la actualidad, cuando nos encontramos ante el desmantelamiento de todas las conquistas, no podemos evitar lamentarnos de que, cuando la clase obrera pudo decidir ganar la guerra, sus burocracias la obligaran a permitir que subsistiera lo fundamental del engranaje. Según se van reduciendo de un modo acelerado los motivos de celebración, resulta cada vez más desconcertante ver que, durante los años clave del siglo XX, tanto el capital, presa del pánico, como una parte de las organizaciones obreras, presas de sus propias burocracias, buscaban por todos los medios el apaciguamiento a cualquier precio.

> A este respecto, el infame papel que desempeñaron los líderes de la socialdemocracia alemana durante la revolución de 1918-19 proporciona uno de los mayores ejemplos de indignidad de la historia universal.

Visto desde la perspectiva que proporciona estar viviendo la actual revolución de los ricos contra los pobres (esta especie de lucha de clases «desde arriba»), resultaría de una ingenuidad imperdonable defender la posibilidad de «domesticar» el capitalismo a fuerza de introducir algunos correctivos, contrapesos o pautas extrañas. No hay modo de embridar el capitalismo para obligarle a atender a necesidades humanas. Esto es algo que choca frontalmente con sus

propias leyes de funcionamiento y, por lo tanto, o bien se desactiva por completo la lógica de producción capitalista o bien es cuestión de tiempo que cualquier mecanismo de contención salte por los aires.

> Para hacernos una idea de cómo se está desmoronando el Estado de bienestar, habría que hacer un análisis del deterioro del sistema público de salud, de los ataques contra la educación pública (especialmente, aunque no solo, secundaria y universitaria), el retroceso en la protección social, la progresiva disolución de las legislaciones laborales, etc. Como ejemplo, podemos tomar la velocidad a la que se está reduciendo la participación de la clase obrera en la riqueza de los países desarrollados desde que la amenaza inminente del comunismo comenzó a diluirse. En la tabla se observa cómo se ha reducido desde 1975 la participación de los salarios en el Producto Interno Bruto (para el caso de España y para el conjunto de los países de la OCDE)[19].

Tabla 20

	OCDE	España
1975	67.5%	66,9%
1995	58.9%	60,1%
2007	55,9%	54%

En segundo lugar, pero aún más importante, el proyecto político de la socialdemocracia europea, incluso en esas condiciones históricas excepcionales, solo es posible en espacios reducidos. En efecto, bajo condiciones capitalistas, el Estado del bienestar no es posible *ni siquiera como anomalía* más que a costa de aislar con fronteras infranqueables algunos países y privilegiar de un modo acotado a sus trabajadores. El problema no es solo que el nivel de vida del que han disfrutado durante algún tiempo los trabajadores del centro no sea compatible a largo plazo con la producción capitalista. El problema, además, es que, incluso en los momentos en que ha parecido compatible, se ha basado inevitablemente en el fenómeno de sobreexplotación que hemos visto en el anexo sobre el «intercambio desigual». Por otro lado, el nivel de consumo que

19 Datos de retroceso salarial sobre el PIB calculados a partir de Ameco.

ha caracterizado a los países del centro es imposible de exportar al resto del mundo, aunque solo sea porque el planeta no da para tanto. Hace tiempo que se han quebrado los límites de la sostenibilidad del planeta. Y cualquier proyecto político que trate de ignorar esto es sencillamente una estafa.

Así pues, el modelo del que tan orgullosa está la socialdemocracia europea no solo es una excepción condenada al fracaso, sino que, incluso en sus instantes de mayor esplendor, es un proyecto imposible de universalizar. Se trata, pues, de una excepción en todos los sentidos de la palabra: un proyecto que solo se puede ensayar en momentos muy excepcionales (y es desmantelado tan pronto como el capital recobra fuerzas) y un proyecto que solo se puede querer como excepción que nos privilegie a nosotros mismos frente al resto del mundo (y nos obligue a defendernos por medio de leyes de extranjería y vallas electrificadas). Es criminal ignorar que el nivel de vida del que disfruta la clase obrera del centro solo es posible sobre el trasfondo de la ultra-explotación que condena a los países de la periferia a una auténtica catástrofe humana. Así, lo que ha pretendido presentarse como una alternativa superior a las opciones revolucionarias constituye en realidad un proyecto incapaz de permanecer y que, incluso cuando parece conseguirlo, lo que construye es más bien una especie de Auschwitz al revés, que nos encierra a nosotros en fortalezas mientras convierte el mundo en un gigantesco campo de exterminio.

> Debemos abrir aquí un pequeño paréntesis para señalar en qué sentido preciso se puede decir de *El capital* que se trata de una obra en absoluto *neutral* desde un punto de vista político: nos encontramos con que cuanto más *conocido sea* el mecanismo que gobierna la lógica del capital, más presente se hace que la relación económica fundamental de cualquier sociedad capitalista es una relación *de clase.* Por el contrario, mientras se logre que *parezca* que la relación fundamental es aquella que cabe localizar en general en la idea de mercado, no es que no vaya a tener realmente lugar esa tensión entre trabajo y propiedad que corresponde de suyo a la lógica capitalista, pero sí puede ocurrir que se trate de una tensión que permanezca indefinidamente en estado latente. En este sentido, lograr

> poner de manifiesto que la relación económica fundamental es, en realidad, una relación de clase, es tanto como convertir esa tensión latente en un inevitable conflicto consciente. *El capital*, obviamente, no tiene ninguna capacidad de *crear* esa tensión u oposición necesaria que enfrenta al capital y al trabajo. Por el contrario, lo único que puede hacer es, en todo caso, lograr ponerla de manifiesto. Sin embargo, esto último es precisamente una condición de posibilidad para que esa *tensión* se pueda llegar a convertir en una fuerza transformadora. De ahí, precisamente, que quepa localizar una función ideológica en la economía política (cuya principal misión es mantener en pie la más tenaz confusión entre propiedad privada que se funda en el trabajo personal y propiedad privada capitalista); y de ahí, por lo mismo, la potencia revolucionaria que cabe localizar en *El capital.*

13.7. La barbarie del Estado de derecho

¿Cuál será entonces el *orden institucional* que le corresponderá perseguir a la estructura «capital» para, por decirlo así, *realizarse plenamente*? En primer lugar, claro está, resultará prioritario para el capital el intento de edificar un Estado que no admita en absoluto el carácter fundamental de la división en clases y, por lo tanto, no reconozca la necesidad de introducir en el Estado de derecho (y mucho menos al nivel de su *Constitución*) ninguna «pauta extraña» (o la admita de un modo excepcional y solo temporalmente). Ahora bien, además de garantizar que entre unos miembros de la sociedad civil y otros (es decir*, en el mercado laboral*) se negocia siguiendo la pauta de los intercambios individuales, resulta fundamental garantizar los mismos derechos a todas las *industrias capitalistas* que compitan entre sí en los mercados de bienes y servicios. Es decir, además de construir las instituciones que corresponderían de un modo ideal al sistema de las cosas como mercancías —al menos en lo relativo a que se imponga la ficción de que no hay una *oposición de clase constitutiva del espacio en el que se negocia*— es necesario también construir las instituciones que corresponden al sistema de las cosas como productos del capital; a saber, las que garanticen que *cada industria capitalista* ha de poder hacer todo lo que considere oportuno siempre que

sea compatible con que cualquier otro capitalista, bajo las mismas condiciones, pueda también hacer eso mismo si quiere.

> No es, pues, de extrañar que ya desde 1848 Marx trate de advertirnos: «¡Señores! no os dejéis embaucar por la palabra abstracta *libertad*. Libertad ¿de quién? No la libertad de un individuo particular frente a otros individuos, sino la libertad de que disfruta el capital para explotar a los obreros»[20].

Así pues, se torna necesario construir un sistema institucional basado en el derecho al libre movimiento de capitales. Un ámbito en el que esto se muestra con nitidez es el de las instituciones internacionales. En primer lugar, contrasta el enorme poder de unas frente a la completa impotencia de otras (que parecen no cumplir más función que la de mantener la propia ficción de que de todas formas existen). Por ejemplo, contrasta la fuerza de los acuerdos alcanzados en el FMI o el BM con la debilidad de los que alcanza la Asamblea General de la ONU. En segundo lugar, llama la atención cuál es el rasgo que tienen en común todas las instituciones poderosas (y del que carecen precisamente las impotentes): se trata de las instituciones que corresponden en esencia al *sistema de las cosas como productos del capital*, es decir, de las instituciones que garantizan la existencia de derecho allí donde los agentes que operan no son miembros *cualquiera* de la sociedad civil, sino solo *dueños libres e iguales de un determinado capital*, y a todos les es garantizado su derecho *precisamente en su condición de tales* (y no, en absoluto, en su condición de ciudadanos libres e iguales). Un significativo ejemplo a este respecto es el del FMI y el BM para cuyas decisiones —y se trata de decisiones que determinan de un modo directo las medidas que *tienen que tomar* los gobiernos de muchos países— el derecho de *voto* se ejerce *de forma proporcional al capital aportado*[21].

---

20 *Rede ueber die Frage des Freihandels*, MEW, 4, p. 456.

21 http://www.imf.org/external/pubs/ft/aa/spa/index.htm y http://wbln0018.worldbank.org/external/lac/lac.nsf/0/D4CCB74FF8D485FA852569EC0065AF1D?OpenDocument

El asunto es, pues, de la máxima gravedad. Nos encontramos, por decirlo así, con dos «modelos jurídicos» que se rigen por principios distintos. Podría hablarse, en cierto modo, de un modelo jurídico de ciudadanos (cuyas instituciones representativas tienen que basarse en el principio de un ciudadano = un voto) y un modelo jurídico de capitales (cuyas instituciones representativas se basan, como en el caso del FMI o del BM, en el principio de un euro = un voto). Ciertamente, habrá que defender las instituciones que emanan del, digamos, derecho-de-ciudadanos (o, sin más, del Derecho) frente a esas instituciones del derecho-de-capitales (o, sin más, del poder económico de hecho). Pero esta defensa del derecho tiene, en efecto, unas condiciones de posibilidad muy precisas.

La instauración de un sistema de derecho absolutamente «puro», sin la más mínima anomalía y libre de cualquier pauta que le sea extraña es, bajo condiciones capitalistas de producción, un suicidio que conduce inevitablemente a una situación incompatible con el ejercicio de ningún derecho. En efecto, como hemos visto, a partir del principio trascendental del derecho considerado en su pureza (que cada uno haga lo que quiera siempre y cuando eso sea compatible con que cualquiera, bajo las mismas condiciones, pueda también hacer eso mismo si quiere) no habría absolutamente nada que objetar a alguien que quisiera «trabajar un poco más barato» de lo que se ha fijado en la negociación colectiva. Ciertamente, lo que introduce una notable anomalía para el derecho considerado en su pureza es precisamente que algo así esté prohibido. Ahora bien, no prohibirlo y exigir que no se sigan más pautas que las que acuerden entre sí los distintos «sujetos» en sus intercambios individuales genera, por una necesidad estructural, un nivel de miseria apenas compatible con la existencia biológica y radicalmente incompatible con ningún tipo de existencia civil y política. En efecto, esos «sujetos de derecho» que somos los humanos tenemos un cuerpo como *soporte* de todos los derechos y, por lo tanto, unas *condiciones materiales* (comida, ropa, vivienda, salud… *y tiempo libre*) para el ejercicio de cualquier derecho.

Por lo tanto, nos encontramos con la paradoja de que, bajo condiciones capitalistas de producción, resulta que la forma más

eficaz de conseguir que el derecho no tenga absolutamente ningún efecto sobre lo real es, precisamente, exigir que se imponga en toda su pureza sin permitir ninguna anomalía ni autorizar ninguna pauta extraña. Así pues, *bajo condiciones capitalistas, la defensa del derecho puro implica una apuesta por la barbarie.* Esto explica en gran medida la profunda desconfianza que ha sentido siempre la tradición marxista hacia el derecho, pues, ciertamente, basta generalmente observar quiénes son los mayores defensores de la pureza del derecho para sospechar que sus efectos serían devastadores. Sin embargo, esta desconfianza corrió y corre el peligro de confundir las cosas, pues el problema no radica tanto en el derecho (que es tan irrenunciable como la propia Ilustración), sino, precisamente, en las condiciones capitalistas de producción.

Frente al poder económico y las instituciones que le son propias, no se va a encontrar nunca nada más razonable que el imperio del derecho y las instituciones que le corresponden. Las libertades individuales, la división de poderes, las garantías procesales o el carácter democrático de la toma de decisiones constituyen, en efecto, principios irrenunciables. Ahora bien, lo que es sencillamente un fraude es ignorar que el derecho no tiene ninguna posibilidad bajo condiciones capitalistas y que, ciertamente, puede resultar catastrófico realizar «las exigencias de la razón» sin protegerse de la lógica que opera en la esfera de lo económico. Lo realmente perverso y paradójico de la situación es que puede llegarse a defender la barbarie sin dejar en ningún momento de tener razón: basta con defender la pureza absoluta del derecho sin desactivar la dinámica capitalista.

Si el derecho quiere tener alguna oportunidad, tendrá que conquistarla *contra* la lógica del capital. Y, como hemos dicho, no es viable ninguna opción que pase sencillamente por enmendar esa lógica introduciendo ciertos correctivos o pautas extrañas. El derecho solo podrá tener alguna oportunidad real si logra desactivar por completo la lógica capitalista de producción.

La gran paradoja de la sociedad moderna es que se trata de la única sociedad de la historia que corre permanentemente *el riesgo* de quedar *constituida* por completo *a la escala de sus leyes económicas* y no, en absoluto, a la escala de sus *leyes jurídicas.* Es decir, la única

sociedad en la historia que se pretende *edificada desde el derecho,* incorpora, sin embargo, un mecanismo según el cual, *si el derecho llegase a triunfar sin incorporar pautas extrañas,* el resultado no sería la constitución de un Estado de derecho y el triunfo de la razón, sino, por el contrario, una sociedad *regida exclusivamente por unas leyes económicas que sumirían a la humanidad en la más delirante barbarie jamás conocida.*

¿Qué teoría política puede corresponder a este peculiar modo de barbarie? ¿Es posible algún intento de fundamentación y defensa racional de la espiral delirante que introduce la lógica capitalista? Podemos, sin duda, concluir, de un modo similar a como demostró Franz Neumann respecto al nacionalsocialismo[22], que el capitalismo es incompatible con cualquier filosofía política racional, es decir, con cualquier doctrina que haga derivar el orden político de la voluntad o las necesidades del hombre. En efecto, el capitalismo solo logra *parecer* compatible con alguna teoría política (en concreto con el liberalismo económico) a fuerza de presentarse disfrazado de algo completamente distinto de sí mismo, a saber: el libre mercado. Ciertamente, aquí no se trata de realizar ningún intento de defensa del libre mercado ni de la filosofía política que le corresponde. Por el contrario, se trata tan solo de defender que, *a diferencia del capitalismo,* el libre mercado sí sería al menos compatible con alguna filosofía política racional posible.

---

22 F. Neumann, *Behemoth. Pensamiento y acción en el nacionalsocialismo,* México, FCE, 2005, p. 511.

Apéndice
Breve apunte como prevención a posibles malentendidos

Aquí termina lo que consideramos que ha sido una lectura republicana de *El capital*. Somos muy conscientes de lo mucho que nos hemos alejado de algunos tópicos que han marcado siempre la interpretación de Marx. La paradoja gratificante en la que desembocamos es que, según creemos, el resultado se parece mucho más a Marx de lo que suele ser habitual. Y aunque bien podría haber ocurrido lo contrario, resulta que desde esta perspectiva salen a la luz más motivos que nunca para seguir siendo marxistas.

No es imposible adelantarse a ciertos posibles malentendidos, de modo que apuntamos aquí algunas aclaraciones.

Hemos puesto el máximo interés en señalar la enorme distancia que separa al, digamos, «mero mercado» (o mercado de sujetos jurídicos libres, iguales e independientes) del mercado propiamente capitalista. Y dado que hemos señalado con insistencia esa distancia y dado que, además, toda la argumentación se ha centrado *contra el carácter específicamente capitalista* de ese mercado que rige la sociedad moderna, podría quizá llegarse a pensar que hemos tratado de defender como *alternativa al capitalismo* aceptable para Marx un *sistema de mercado* en el que, sin embargo, cada uno fuese *propietario* de sus medios de producción (y, por lo tanto, la propiedad se basase en el trabajo propio). Es importante subrayar que en absoluto es así.

Comencemos por la cuestión de la propiedad. Hemos visto cómo grandes autores de la Ilustración, como Locke y Kant, realizan una defensa de la propiedad —privada— como condición indispensable de la independencia del ciudadano. Hemos tratado también de hacernos cargo de las sólidas razones que llevaron a establecer esta conexión entre la propiedad y la autonomía ciudadana (Cf. 13.1.

«Ciudadanía y prosperidad»). Sin embargo, de esa exposición no cabe deducir que compartamos esa defensa de la propiedad privada como proyecto político.

En el planteamiento que realizan autores como Locke y Kant nos encontramos, para empezar, ante dos cuestiones relativamente distintas: por un lado, con una *condición* indispensable, a la que se denomina «independencia civil», sin la cual alguien no puede ser considerado propiamente un ciudadano; que la propia subsistencia no dependa de la voluntad arbitraria de otro particular. Por otro lado, nos encontramos con que el *modo de cumplir esa condición* que propone la tradición ilustrada remite a la propiedad —ciertamente— privada.

I. *¿Qué defendemos a ese respecto?* Que la «independencia civil» de todos los ciudadanos (en el sentido en el que la definimos: que la subsistencia de ninguno pueda depender de la voluntad arbitraria de otro) *es una condición irrenunciable de cualquier proyecto político que podamos defender* (o, si se prefiere, *una exigencia de la razón*).

II. *¿Qué no defendemos?* No defendemos que la propiedad privada en la que piensan autores como Locke y Kant sea *ni el único modo de cumplir esa condición ni el modo más razonable de hacerlo*, dado un sistema productivo altamente socializado, al que sería absurdo renunciar. Por ejemplo, un sistema de renta básica o renta mínima de ciudadanía (siempre que sea lo suficientemente ambicioso) perfectamente podría atender a esta exigencia republicana de un modo realmente más acorde con los tiempos. Sin lugar a dudas, sería un disparate proponer como alternativa política un sistema de productores independientes que exigiese destruir la socialización del trabajo alcanzada ya por el capital. En efecto, con el grado de socialización de la producción alcanzado, el objetivo de la *independencia civil* podría lograrse, por ejemplo, mediante la instauración de cooperativas protegidas o, incluso, mediante la estatización de los medios de producción (en un sentido muy clásico), siempre y cuando fuese acompañada de una exigente «ley de la función pública» que hiciese de los trabajadores no «súbditos» o «asalariados», sino, más bien, algo del tipo «funcionarios» (es decir, individuos que, sin

ser *propietarios*, son civilmente independientes en la medida en que son *dueños* de la función que desempeñan).

En cualquier caso, lo importante aquí es notar la diferencia entre *la exigencia* a la que señala el concepto ilustrado de «independencia civil» (exigencia que, ciertamente, defendemos sin restricciones) y el modo de atenderla que proponen los grandes autores liberales (o sea, a través de la propiedad privada).

III. *¿Qué más defendemos?* Que (junto a la independencia civil) la libertad y la igualdad son también *condiciones irrenunciables de todo proyecto político que podamos defender.* En este caso sí, entendemos por libertad civil exactamente lo mismo que Kant: «Nadie me puede obligar a ser feliz a su modo (tal como él se imagine el bienestar de otros hombres), sino que es lícito a cada uno buscar su felicidad por el camino que mejor le parezca, siempre y cuando no cause perjuicio a la libertad de los demás para pretender un fin semejante»[1]. Esta libertad de cada uno no debe encontrar más obstáculo que el derecho de los demás a reclamar para sí la misma libertad. Por lo tanto, la única misión del derecho debe ser, en principio, buscar los mecanismos con los que lograr que la libertad de cada uno pueda coexistir con la de cualquier otro, teniendo en cuenta que se trata de un derecho que corresponde a todos. Evidentemente, la exigencia de igualdad remite a la negativa a que las leyes introduzcan prerrogativas hereditarias o privilegios de cualquier tipo en el ejercicio de esos derechos.

IV. *¿Cuál es, a este respecto, la tesis fundamental del libro?* Que el capitalismo es radicalmente incompatible con una sociedad basada en estas tres condiciones de libertad, igualdad e independencia civil:

1. Porque el capitalismo tiene como condición fundamental que se haya erradicado la posibilidad misma de la independencia civil para la gran mayoría de la población.

1 «*Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*» (1793), Ak-Ag., VIII, p. 290.

Esto es algo que demuestra Marx, como hemos visto, de un modo incontrovertible (especialmente en los dos últimos capítulos del Libro I de *El capital*).

2. Porque, sobre esta base, se genera un mecanismo paradójico (que *El capital* consiste precisamente en analizar), capaz de lograr que el aumento de la «libertad» en el terreno económico se traduzca automáticamente en mayor explotación y barbarie (en vez de en mayor justicia y civilización). En efecto, el capitalismo constituye un mecanismo endiablado, capaz de generar la mayor explotación en nombre de la libertad, el más profundo abismo entre clases en nombre de la igualdad y la peor de las servidumbres en nombre de la independencia.

V. *¿Qué papel corresponde en la historia a la idea de una* sociedad de mercado *al margen del capitalismo?*

V.1. *Como modelo de explicación del pasado es falso*. En efecto, nunca ha existido históricamente esa feliz *sociedad de mercado* en la que propietarios libres e iguales produjeran toda la riqueza como mercancía.

Cuando en el capítulo 8 analizamos el paso del «derecho de propiedad de la producción mercantil» al «derecho de apropiación capitalista», negamos que las leyes de la producción mercantil, siguiendo su propia dialéctica interna, se trastruequen en leyes de la apropiación capitalista; negamos, pues, que de la *idea* de un mercado generalizado se puedan *deducir* las leyes de la producción e intercambio propiamente capitalistas; es decir, negamos que de lo puesto en juego en la Sección 1.ª (la *construcción ideal* de un mercado generalizado de *productos del trabajo*) se puedan *deducir* conceptos como los de «fuerza de trabajo» o «plusvalor» (y, con ellos, el resto de *El capital*). Por el contrario, sostuvimos que esos conceptos, lejos de *deducirse* de la idea de mercado, exigen una investigación que «es extraña al análisis de la mercancía»[2], a saber, la

2 MEGA, II, 6, p. 185.

investigación de las *condiciones históricas* por las que se separa al trabajador de los medios de producción: la *historia* de una matanza que «está escrita en los anales de la humanidad con letras indelebles de sangre y fuego»[3] y que, en efecto, tiene bien poco que ver con el intercambio de mercancías.

Sin embargo, negar que Marx *deduzca* las relaciones de producción capitalistas de la *idea* de un mercado generalizado de productos del trabajo, no significa negar que las únicas *condiciones históricas* en las que resulta *efectivamente real* la producción de mercancías de un modo generalizado son, precisamente, las *condiciones capitalistas.* Esto es, por el contrario, un *hecho* incontrovertible: solo bajo condiciones capitalistas *toda* la riqueza ha cobrado *de hecho* la forma de mercancía y el mercado se ha convertido en la institución que aspiraba a articular todo el cuerpo social.

> Debe notarse que el reproche que lanza en la edición francesa contra «ciertas escuelas socialistas» (en concreto contra Proudhon, a juzgar por el comentario *similar*, pero no idéntico, realizado en la segunda edición alemana) se basa en que han ignorado que la producción generalizada de mercancías es algo que solo se desarrolla históricamente con la aparición del trabajo asalariado y, por lo tanto, con el capitalismo. Por ello, considera un gigantesco espejismo el de «ciertas escuelas socialistas que se imaginan poder destruir el régimen del capital aplicándole las leyes eternas de la producción mercantil»[4].

Ya en la Sección 2.ª del Libro I, Marx nos dice que «si hubiéramos proseguido nuestra investigación [*histórica*] y averiguado bajo qué circunstancias *todos* los productos o la mayor parte de ellos adoptan la forma de la mercancía, habríamos encontrado que ello no ocurre sino sobre la base de un modo de producción absolutamente específico, el *modo de producción capitalista*»[5] (si bien, como acabamos de decir, «esa investigación, empero, es extraña al análisis de la mercancía»[6]).

3 MEGA, II, 7, p. 633.
4 MEGA, II, 7, p. 509.
5 MEGA, II, 6, p. 185.
6 *Idem.*

En efecto, la condición histórica fundamental que está en la base de la idea de una *sociedad de mercado* (o sea, de un mercado enteramente autorregulado como principal e incluso única institución social) es la aparición de la mercancía «fuerza de trabajo» (y, con ella, la aparición del dinero como capital), tras un proceso (necesariamente violento) de separación de la población de sus condiciones materiales de existencia (fundamentalmente de la tierra). Ciertamente, solo cuando se separa de un modo generalizado a la población de sus condiciones de subsistencia (como ocurrió mediante la transformación en Europa de las tierras comunales en fincas privadas) pasa a suceder realmente que todo el mundo deba recurrir al mercado para abastecerse de *todos* los bienes de consumo, dando lugar así a que *toda la riqueza* cobre, efectivamente, la forma de mercancía, es decir, a que el mercado se extienda hasta convertirse en la principal institución de la sociedad. Solo entonces ocurre, además, que el grueso de la población no pueda vender en ese mercado más que su propia capacidad de trabajar (dando lugar así a la aparición de esa peculiar mercancía) y solo entonces ocurre, como demuestra Marx, que el dinero se transforma en capital.

Históricamente, pues, solo bajo estas condiciones se ha producido la expansión del mercado hasta convertirse en la principal institución a través de la cual se regula la reproducción material de las sociedades, y solo bajo estas condiciones ha cobrado fuerza la idea utópica de que este mercado, enteramente *autorregulado*, podía (e incluso debía) convertirse en la única institución social.

V.2. *Como proyecto político es sencillamente disparatado*. Hemos intentado sostener que el *concepto* de «mercado», *a diferencia del concepto de «capitalismo»,* sí resulta al menos formalmente compatible con la idea de «ciudadanía», pero en ningún momento hemos sostenido que se trate de una opción sensata y ni siquiera de una posibilidad realmente edificable en la historia. Es decir, en absoluto se ha tratado de sostener que desde el punto de vista de Marx pudiera tener sentido la defensa de una *sociedad de mercado* frente a una *sociedad capitalista.* No defendemos que algo así resulte siquiera posible y, mucho menos, deseable.

Hay que ser realmente un fundamentalista para pretender que a una sociedad de hombres y mujeres libres le podría parecer razonable regularlo todo a través del mercado. Por el contrario, nos parece evidente que una sociedad de mujeres y hombres verdaderamente libres lo primero que haría sería poner casi todas las cuestiones esenciales a resguardo de la lógica de mercado.

Desde luego, hay determinadas cuestiones que no pueden ni deben en absoluto resolverse a través de mecanismos de mercado. En ese sentido, incluso en el supuesto de una sociedad de propietarios autónomos, resulta inadmisible el proyecto de una sociedad *de* mercado. Un ejemplo evidente es la cantidad de recursos que una sociedad decida dedicar a la educación (o pongamos, para que el ejemplo sea todavía más claro, a la educación pública obligatoria). Esto, evidentemente, no puede hacerse depender de la «demanda» que ese «producto» encuentre. Qué nivel de instrucción pública se exija a los ciudadanos de un Estado es una cuestión política que solo pude decidirse colectivamente. El orden no puede ser otro más que este: primero decidir qué nivel de conocimientos se establece como «educación obligatoria» para los miembros de un determinado cuerpo político (es decir, qué nivel de conocimientos de historia, matemáticas, lengua o filosofía se considera recomendable para esos estudiantes que van a ser ciudadanos de un Estado) y, solo una vez hecho esto (es decir, una vez decidido *políticamente* qué nivel de instrucción se establece como obligatorio), tiene que establecerse la cantidad de recursos que se deben destinar a este fin, así como el modo de hacerlo.

Lo mismo ocurre con todas las cuestiones esenciales: la sanidad, la seguridad del Estado, los bienes de subsistencia y la soberanía alimentaria, la administración de justicia, la conservación del patrimonio histórico-artístico, etc. En efecto, los recursos destinados a este tipo de cuestiones en absoluto se pueden hacer depender de nada que tenga que ver con algo del tipo «demanda agregada» de deseos individuales (y mucho menos con la capacidad efectiva de pago de cada individuo), es decir, en absoluto se puede tomar al mercado como el indicador de su «interés social».

Esto no excluye que en una posible y futura sociedad socialista se pudiera encomendar al mercado alguna función (siempre,

eso sí, de un modo controlado desde el poder político). En efecto, en lo tocante a la tan manida «asignación de recursos escasos», sí hay *cierta función* que podría desempeñar el mercado con un nivel de eficiencia difícilmente superable. Ciertamente, hay determinadas cuestiones relacionadas con la asignación de recursos en las que sí debe considerarse al sujeto individual como la última instancia legitimada para decidir, es decir, cuestiones en las que las preferencias individuales deben ser el único soberano. La cuestión, por ejemplo, de si hay que destinar más recursos a la producción de perfumes o a la fabricación de relojes de cuco (o de pan o de patatas) es algo que depende casi exclusivamente de cuáles sean las preferencias de los distintos individuos.

Y ciertamente, adaptar la producción a estas preferencias es algo que requiere una cantidad de información ingente que la introducción de algún mecanismo de mercado podría ayudar a obtener.

> En efecto, no basta con saber cuántos perfumes se quieren o cuántos relojes de cuco. Si los recursos fueran ilimitados, bastaría con hacer la lista completa de todo lo que cada uno quiere y no habría más que fabricarlo. Pero cuando los recursos son limitados (como obviamente es el caso) hace falta establecer algo así como «*cuánto*» *se prefieren unas cosas respecto a otras*, es decir, no solo si se prefiere un reloj de cuco o un perfume, sino, digámoslo así, *cuánto* se prefiere o, lo que es lo mismo, si se seguiría prefiriendo el reloj no a 1 sino a 2, 3, 4 o *n* botes de perfume (valiendo, ciertamente, resultados decimales). Además, como es evidente, no solo tenemos que elegir entre dos posibles productos: como alternativa al reloj podemos preferir ropa, vacaciones o cualquier otra cosa (resultando importante obtener información respecto a «cuánto» se prefiere cada una de esas cosas en comparación con *todas* las demás). Además, el sistema productivo debe hacerse cargo del orden de prioridades no de uno sino de todos los individuos. Si contamos, por ejemplo, con unos recursos que nos permitirían producir 100 botes de perfume o 300 peinetas o 50 relojes de cuco (*y suponemos que previamente se ha decidido que esos productos pertenecen al terreno en el que no se admite más soberano que las preferencias individuales*), entonces la consabida pregunta ¿qué se debe producir? solo puede responderse si contamos con una cantidad impresionante de información:

> tendríamos que haber conseguido reducir las preferencias a una única magnitud homogénea que permitiese cuantificarlas y comparar unas con otras. Esta información podría quizá obtenerse por medio de encuestas infinitas que preguntasen en cada caso algo del tipo ¿a qué cantidad de *todos y cada uno* de los demás productos estaría usted dispuesto a renunciar a cambio de un bote de perfume?, ¿y a cambio de 2?, ¿y de 3?, etc. Sin embargo, se trata de una información que puede obtenerse con mayor facilidad arbitrando determinados mecanismos de mercado, pues, en efecto, es en algún sentido a esa pregunta a la que se está respondiendo cada vez que alguien decide gastar 10 euros en un perfume (en vez de gastar esos mismos 10 euros en cualquier otro producto).

Ahora bien, lo fundamental aquí es no perder de vista en ningún momento los siguientes puntos:

a) Es, sin duda, cierto que determinados mecanismos de mercado pueden proporcionar información muy valiosa para organizar la producción y distribuir los recursos entre las distintas «necesidades». Sin embargo, eso no significa en absoluto que, una vez *expresada* esa información a través de mecanismos de mercado, no pueda (e incluso deba) satisfacerse esa «demanda» de un modo, digamos, coordinado (es decir, centralizado o planificado) para evitar que, debido al aislamiento o la incomunicación de las diferentes posibles «iniciativas», se dilapiden recursos. Es decir, incluso respecto a los ámbitos en los que cabe asignar primacía indiscutible a la instancia de decisión individual, la *información que transmite* el mercado debe ser *gestionada colectivamente* para evitar, en efecto, tanto que demandas reales pudiesen quedar sin atender como que, por falta de coordinación entre los posibles productores, se dedicasen a su satisfacción muchos más recursos de los necesarios (con la consiguiente pérdida individual y social que ello conllevaría).
b) En segundo lugar, es todavía más importante no perder de vista que, en todo caso, hay que distinguir entre cuestiones que deben resolverse ineludiblemente desde instancias

> políticas o de decisión colectiva (por ejemplo, los recursos que deben destinarse a la administración de justicia, sanidad o educación) y otras en las que se debe asignar primacía a la decisión individual (por ejemplo, los recursos que deben dedicarse a la fabricación de relojes de cuco en vez de perfumes) y, sobre todo, es fundamental no perder de vista que la *extensión* y los *límites* de ambos ámbitos es algo que debe decidirse, a su vez, *políticamente*. La extensión en la que se arbitren mecanismos de mercado es, sin duda, algo que debe establecerse entre un límite mínimo (pues hay cuestiones en las que parece irrenunciable asignar completa soberanía a las preferencias individuales, por ejemplo, la alternativa entre perfumes o relojes de cuco) y un límite máximo (pues hay cuestiones en las que parece intolerable hacerlo, por ejemplo, la educación), pero, en todo caso, la extensión y los límites de cada ámbito deben establecerse según procedimientos políticos (es decir, desde instancias de deliberación y decisión colectiva) y no, ciertamente, según procedimientos de mercado (otorgando de antemano prioridad a las decisiones individuales). Es decir, podemos defender, sin duda, cierta función que, a nuestro entender, se debe asignar al mercado, pero, desde luego, lo que no se puede perder de vista es que, en todo caso, debería tratarse de un mercado *de* la sociedad y no, ni mucho menos, de una sociedad *de* mercado.

Karl Polanyi demuestra de un modo incontrovertible que el ensayo de una sociedad *de* mercado (o de un mercado *enteramente autorregulado*) tiene como consecuencia inevitable la completa desintegración de todas las *instituciones fundamentales* de aquellas sociedades que pretendieran en serio llevarlo a cabo. Según muestra Polanyi, la utopía de una «sociedad de mercado» no es más que un modo de expresar «la aniquilación de todas y cada una de las instituciones culturales de una sociedad orgánica»[7]. En efecto, «permitir al

---

7 *The Great Transformation,* ob. cit., p. 159.

mecanismo del mercado que sea el único rector de los destinos de los seres humanos y de su medio natural, es más, del nivel y de la utilización del poder adquisitivo, conduce a la destrucción de la sociedad»[8].

VI. *¿Qué papel desempeña entonces esa idea de mercado generalizado en el análisis de Marx?* Nada de lo planteado a propósito de los conceptos de mercado o de valor puede interpretarse en clave de una posible alternativa al capitalismo en nuestra interpretación de Marx. Por el contrario, lo que hemos intentado defender es que el cuerpo de conceptos que construye Marx en torno a la idea de «sustancia valor» proporciona un «patrón» imprescindible para «tomar las medidas» a la sociedad capitalista, ya que, al menos, nos permite compararla con la *representación que esa sociedad se hace de sí misma.* En esta dirección, hemos tratado sencillamente de defender que la *idea* de mercado, incluso de mercado generalizado (es decir, la representación en la imaginación de un mercado *según su idea* llevado hasta sus últimas consecuencias), *a diferencia de la idea de capitalismo,* al menos no es una idea del todo incompatible en sus fundamentos mismos con eso que la sociedad moderna pretende ser, a saber, la realización del proyecto del Estado civil y la ciudadanía (hasta el punto de pensarse a sí misma como una consistencia *enteramente constituida* por el derecho).

Lo que hemos intentado defender es que, para desenmascarar esa mera ficción, Marx toma como «patrón de medida» un concepto de *mercado* (pensado a su vez a partir del concepto de «sustancia valor») que, en efecto, es *todo lo contrario del capitalismo,* ya que, para empezar, no resulta incompatible con los principios *a priori* en los que se funda el Estado civil, es decir, un concepto de mercado que al menos no tiene como *fundamento* la radical negación para la mayoría de sus miembros de los atributos esenciales del concepto de ciudadanía (fundamentalmente del atributo de la independencia civil).

Ahora bien, que Marx juzgue a la sociedad capitalista tomando como patrón de medida los principios que esta pone en juego

8 *Ibid.,* p. 73.

para representarse a sí misma no significa en absoluto que Marx los dé por buenos como alternativa al capitalismo. Así, por ejemplo, en la *Crítica del programa de Gotha,* Marx denuncia esta importante confusión. En efecto, el programa político de los obreros alemanes proponía un sistema basado en el principio de «a cada cual según su trabajo», lo cual, en definitiva, coincide desde el punto de vista de la distribución económica con ese sistema de mercado *al menos compatible con los principios* a priori *del Estado civil.* Sin embargo Marx, notablemente indignado por esa confusión, contrapone a ese principio otro enteramente distinto: «De cada cual según su capacidad, a cada cual según su necesidad»[9]. En defensa de ese principio (frente a otros posibles principios igualmente compatibles con la *forma* del Estado civil en general o con el proyecto de la ciudadanía), Marx aduce, entre otras cosas, que *no hay derecho* a que determinadas diferencias le resulten indiferentes al derecho. Podríamos decir que *no hay derecho* a que el derecho ignore determinadas *diferencias* (impuestas, por ejemplo, por la naturaleza respecto a las capacidades físicas o intelectuales) generando con ello *desigualdades* que repugnen a la razón.

VII. *¿Qué modelo defendemos?* El comunismo. Dada la necesidad imperiosa (y cada vez más urgente) de desactivar la lógica suicida de producción e intercambio capitalista; y dado, en efecto, un sistema productivo altamente socializado al que sería absurdo renunciar, parece que no quedan muchas opciones que no pasen por la organización en común de las cuestiones económicas fundamentales. Ahora bien, lo que no defendemos es *cualquier versión posible* del comunismo. Por ejemplo, en ningún caso estaríamos dispuestos a defender un modelo en el que *lo común* adquiriese una primacía tal que los individuos, radicalmente carentes de *independencia,* quedásemos reducidos a la condición de meras piezas de la maquinaria completa. Del mismo modo, en lo relativo a cómo se aplican las reglas a cada uno, tampoco parecería razonable defender una versión del comunismo en la que, al estilo de *Rebelión en la granja*,

9 MEGA, I, 25, p. 15.

todos fuésemos iguales, pero algunos más iguales que otros. Tampoco defenderíamos un presunto derecho de *la comunidad* a meter las narices en el modo como cada uno decida buscar su propia felicidad. Citando a Kant, definíamos antes la *libertad* con la fórmula «nadie me puede obligar a ser feliz a su modo (tal como él se imagine el bienestar de otros hombres), sino que es lícito a cada uno buscar su felicidad por el camino que mejor le parezca, siempre y cuando no cause perjuicio a la libertad de los demás para pretender un fin semejante». En este sentido, tampoco defenderíamos una versión del comunismo en la que, en nombre de *lo común,* se dejase de respetar este principio.

VIII. *¿Con qué patrón de medida queremos distinguir entre versiones posibles del comunismo?* Tal como se puede sospechar simplemente a partir de los ejemplos anteriores, tomaremos la libertad, la igualdad y la independencia (en el sentido en que las hemos definido aquí) como criterios con los que enjuiciar modelos políticos, incluido el comunismo. En definitiva, hemos dicho ya que constituyen *exigencias irrenunciables.*

Admitimos que la libertad, la igualdad y la independencia civil representan, en efecto, una mera ficción ideológica bajo condiciones capitalistas. Admitimos que, de hecho, son la principal coartada con la que el sistema se representa a sí mismo. Sin embargo, eso no puede hacer que renunciemos a esos conceptos como *condición de cualquier proyecto político que podamos defender.* ¿Acaso porque el capitalismo recurre a la «libertad» para liberalizar el mercado de trabajo o el comercio de servicios podemos ponernos como objetivo político un proyecto que no incorpore la exigencia incondicionada de libertad (en el sentido en el que la hemos definido)? ¿Acaso porque el capitalismo logra imponer los privilegios más obscenos sin prescindir del concepto de «igualdad» podemos renunciar a este principio como idea reguladora del orden político que defendemos? ¿Acaso porque el capitalismo se basa en la erradicación más absoluta de cualquier posibilidad de independencia civil debemos defender un sistema en el que la subsistencia de algunos ciudadanos sí pudiese depender de la voluntad arbitraria de

otro particular? ¿No parece un poco absurdo? ¿No necesitaremos estos conceptos incluso para condenar el capitalismo?

Por razones evidentes, no es este el momento de intentar rastrear en qué habría podido consistir una completa teoría de la justicia desarrollada por Marx. Sin embargo, queremos concluir manifestando nuestra convicción de que en ningún caso habría prescindido de estos tres principios como condiciones irrenunciables de cualquier proyecto político. Solo una lectura muy sesgada podría llevarnos a sospechar que Marx pretende defender algo distinto de lo que de hecho defiende, por ejemplo, en su propuesta al I Congreso de Asociación Internacional de los Trabajadores (Ginebra, septiembre de 1866): «El beneficioso y republicano sistema de *la asociación de productores libres e iguales*»[10]; una asociación republicana en la que la clase obrera se libere de la explotación; una asociación republicana en la que la humanidad se libere de la rueda de ratón en la que se halla encerrada por el capitalismo y, *a partir de ahí*, una asociación republicana que no olvide que esa liberación contra el capital no constituye sino el *primer paso*: el de lograr al menos la libertad *dentro del «reino de la necesidad»*[11]. En cualquier caso, una vez desactivado aquel mecanismo estructural de la acumulación por la acumulación, parece difícil que alguna asociación republicana de libres e iguales pueda olvidar que solo más allá de la necesidad natural, más allá de la adecuación a finalidades exteriores, más allá de la producción material, la distribución y el consumo, más allá de la reproducción biológica y el metabolismo con la naturaleza, más allá, en definitiva, de lo económico, y solo más allá de todo ello, comienza el verdadero reino de la libertad.

Ciertamente, «la libertad en este terreno [determinado por la necesidad y la adecuación a finalidades exteriores] solo puede consistir en que el hombre socializado, los productores asociados, regulen racionalmente ese metabolismo suyo con la naturaleza poniéndolo bajo su control colectivo, en vez de ser dominados por él como por un poder ciego, que lo lleven a cabo con el mínimo

10 MEW, 16, p. 195.
11 MEGA, II, 4.2, p. 838.

empleo de fuerzas y bajo las condiciones más dignas y adecuadas a su naturaleza humana. Pero este siempre sigue siendo un reino de la necesidad. Allende el mismo empieza el desarrollo de las fuerzas humanas, considerado como un fin en sí mismo, el verdadero reino de la libertad, que sin embargo solo puede florecer sobre aquel reino de la necesidad como su base»[12].

12 *Idem*.

Bibliografía

I. Libro I de *El capital*

Tomamos como texto base el de la segunda edición alemana: *Das Kapital. Kritik der Politischen Ökonomie,* Hamburgo, Erster Band, 1872. MEGA, II, 6 (Berlín, 1987).

Por tratarse de la última versión corregida y autorizada (de hecho, modificada en pasajes clave) por el propio Marx, hemos asignado una importancia muy destacada a la edición francesa, traducida por J. Roy y revisada (si bien de un modo irregular) por Marx: *Le Capital*, París, publicada por entregas entre 1872 y 1875. MEGA, II, 7 (Berlín, 1989).

De un modo crítico (en especial con esas variaciones respecto a la segunda edición alemana *que no figuran* a su vez en la edición francesa) se ha consultado la redacción de la tercera y cuarta edición alemanas [1883 y 1890], ambas a cargo de Engels: MEGA, II, 8 (*Das Kapital. Kritik der Politischen Ökonomie,* Berlín, 1989). MEGA, II, 10 (Berlín, 1991). Se ha consultado también (sin otorgarle, obviamente, la misma autoridad que a las anteriores) la edición inglesa a cargo de Engels [1887]: MEGA, II, 9 (*Capital. A Critical Analysis of Capitalist Production*, Berlín, 1990). De la primera edición alemana [1867], MEGA, II, 5, Berlín, 1983, se han consultado los pasajes que más radicalmente fueron modificados por Marx (en especial el capítulo de «la mercancía») y los énfasis y subrayados de Marx que, por una mera cuestión de costos, fueron suprimidos en la segunda edición. La traducción al castellano que aquí se reproduce está tomada en la mayor parte de los casos de las realizadas por Pedro Scaron (*El capital,* Libro I, 3 vols., Madrid, Siglo XXI, 1975) o por Vicente Romano (*El capital,* Libro I, 3 vols., Madrid, Akal, 2000).

II. Libro II de *El capital*

Del Libro II se ha consultado la edición a cargo de Engels: Marx-Engels-Werke (MEW), vol. 24, Berlín/DDR, Dietz Verlag, 1963**.** La edición en MEGA, que está todavía en preparación, habrá de publicarse como vol. II, 13. La traducción al castellano que aquí se reproduce está tomada en todos los casos de las realizadas por Pedro Scaron (*El capital,* Libro II, 2 vols., Madrid, Siglo XXI, 1976) o por Vicente Romano (*El capital,* Libro II, 3 vols., Madrid, Akal, 2000).

III. Libro III de *El capital*

Resulta de un extraordinario valor la organización sistemática realizada por Engels: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie,* Hamburgo, Dritter Band, 1894. (MEGA II, 15, Berlín, 2004). De hecho, teniendo en cuenta el estado de elaboración y legibilidad de los manuscritos dejados por Marx, se trata en realidad de una auténtica proeza.

No obstante, dada la importancia de algunas de las modificaciones realizadas por Engels (en numerosas ocasiones no señaladas explícitamente) sobre los manuscritos económicos elaborados por Marx entre 1863 y 1867 en los que se basa su edición de 1894, se ha contrastado la versión de Engels con los textos dejados por Marx (MEGA, II, 4.2, *Ökonomische Manuskripte 1863-1867,* Berlín, Teil 2, 1993). Sin embargo, si bien la mayor parte de ellos ya han sido publicados, continúa en preparación el tercer volumen de los mismos, que habrá de publicarse como MEGA, II, 4.3 (*Ökonomische Manuskripte 1863-1867,* Teil 3).

Para suplir la carencia anterior, especialmente en lo relativo a lo que se conoce como el «tercer manuscrito», de donde Engels toma el texto del primer capítulo de su edición («*Kostpreis und Profit*»), se ha recurrido al aparato crítico que acompaña a la edición de la versión de Engels (MEGA, II, 15, *Aparta,* Berlín, 2004) y, sobre todo, a MEGA, II, 14 (*Manuskripte und redaktionelle Texte zum dritten Buch des «Kapitals», 1871 bis 1895,* Berlín, 2003), donde las notas preparatorias y borradores de Engels indican exactamente de qué parte del tercer manuscrito va tomando los materiales para la elaboración del capítulo. La traducción al castellano que aquí se reproduce está tomada, cuando ha sido posible, de las realizadas por Pedro Scaron (*El capital,* Libro III, 3 vols., Madrid, Siglo XXI, 1976-1981) o por Vicente Romano (*El capital,* Libro III, 3 vols., Madrid, Akal, 2000).

IV. Otras obras de Marx

Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA) o Marx-Engels-Werke (MEW). Se indica en nota a pie de página la referencia completa de cada obra citada.

Traducciones en castellano de las que se ha hecho uso:

«Discurso sobre el problema del librecambio», trad. de W. Roces, en *Escritos económicos menores,* México, FCE, 1987. «*Manifiesto del Partido Comunista*», en *Obras Escogidas*, t. I, Moscú, Editorial Progreso, 1972. «Trabajo asalariado y capital», trad. de W. Roces, en *Escritos económicos menores,* México DF, FCE, 1987. *La ideología alemana,* trad. de W. Roces, Buenos Aires, Santiago Rueda Editores, 2005. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* (2 vols.), trad. de P. Scaron, México DF, Siglo XXI, 1971-1972. *Contribución a la crítica de la economía política,* trad. de P. Scaron *et al.*, México DF, Siglo XXI, 1980. «Salario, precio y ganancia», trad. de W. Roces, en *Escritos económicos menores,* México DF, FCE, 1987. *Teorías sobre la plusvalía* (3 vols.), trad. de W. Roces, México DF, FCE, 1980. «Instrucción sobre diversos problemas a los delegados del Consejo Central Provisional», en *Obras escogidas,* vol. II, Moscú, Editorial Progreso, pp. 77-86. «Glosas marginales al *Tratado de economía política* de Adolph Wagner», trad. de W. Roces, en *Escritos económicos menores,* México DF, FCE, 1987. «Glosas marginales al programa del Partido Obrero Alemán» (*Crítica del Programa de Gotha*), en *Obras escogidas,* vol. III, Moscú, Editorial Progreso, pp. 9-27. *Cartas sobre El capital,* trad. de F. Pérez, Barcelona, Laia, 1974. *Correspondencia 1868-1895,* trad. de J. Behrend *et al.*, México DF, Siglo XXI, 1981.

V. Bibliografía secundaria

Alba Rico, S., *Las reglas del caos. Apuntes para una antropología del mercado,* Barcelona, Anagrama, 1995.

———, *La ciudad intangible. Ensayo sobre el fin del neolítico,* Hondarribia, Hiru, 2001.

———, *Capitalismo y nihilismo,* Madrid, Akal, 2007.

Albarracín, D., «La sociedad salarial de servicios a debate: ciclo del capital, estructura social y subjetividad obrera», *Cuadernos de relaciones laborales*, vol. 21, Nº 2 (2003), pp. 191-213.

Alegre Zahonero, L., «El conflicto de las racionalidades», *Nexo, Revista de Filosofía,* Nº 3 (2005), pp. 93-108.

———, F. Lisi y M.A. Ramiro (eds.), «La Sociedad de Mercado: una utopía estrafalaria», *Res Publica Litterarum*. Documentos de trabajo del Grupo de Investigación «Nomos», Suplemento Monográfico Utopía, 2006-33.

Althusser, L., *Pour Marx,* Paris, François Maspero, 1965 [ed. cast.: *La revolución teórica de Marx,* México DF, Siglo XXI, 1967].

———, *Positions,* Paris, Editions Sociales, 1976 [ed. cast.: *Posiciones*, Barcelona, Anagrama, 1977].

———, «*Sur la pensée marxiste*», dans: *Futur Antérieur*, Nº Special *Sur Althusser passages*, L'Harmattan, 1982 [ed. cast.: «Sobre el pensamiento marxista», en L. Althusser, *Para un materialismo aleatorio*, Madrid, Arena Libros, 2002].

———, *Filosofía y marxismo*, México DF, Siglo XXI, 1988.

———, «*Marx dans ses limites*», dans: *Écrits philosophiques et politiques*, Paris, Stock/Imec, 1994 [*Marx dentro de sus límites*, Madrid, Akal, 2003].

———, «*Le Courant souterrain du matérialisme de la rencontre*» dans: *Écrits philosophiques et politiques*, Paris, Stock/Imec, 1994 (escrito en 1982) [ed. cast.: *La corriente subterránea del materialismo del encuentro,* en L. Althusser, *Para un materialismo aleatorio,* Madrid, Arena Libros, 2002].

Althusser, L., Balibar, E. *et al.*, *Lire Le Capital,* Paris, François Maspero, 1965 [ed. cast.: *Para leer El Capital,* México DF, Siglo XXI, 1969].

Álvarez Peralta, N. *et al., Ajuste y salario. Las consecuencias del neoliberalismo en América Latina y Estados Unidos,* Madrid, FCE, 2009.

Amin, S., «*Le Commerce international et les flux internationaux de capitaux*», dans: *L'homme et la société*, Nº 15 (1970) [ed. cast.: «El comercio internacional y los flujos internacionales de capitales», en A. Emmanuel *et al.*, *Imperialismo y comercio internacional,* Madrid, Siglo XXI, 1973].

———, *L'Échange inégal et la loi de la valeur: la fin d'un débat,* Paris, Anthropos, 1973.

Arendt, H., «*Labor, work, action. A lecture*», New York, Harcourt Brace & Co., 1957 [ed. cast.: «Labor, trabajo, acción. Una conferencia», en *De la historia a la acción,* Barcelona, Paidós, 1998].

———, *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1958 [ed. cast.: *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1998].

Aristóteles, *Ética Nicomáquea,* Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 1995.

———, *Política*, Madrid, Alianza Editorial, 1998.

Arrizabalo Montoro, X. *et al., Crisis y ajuste en la economía mundial. Implicaciones y significado de las políticas del FMI y del BM,* Madrid, Síntesis, 1997.

Bachelard, G., *L'Engagement rationaliste,* Paris, Presses Universitaires de France, 1972 [ed. cast.: *El compromiso racionalista,* México, Siglo XXI, 1985].

———, *La Formation de l'esprit scientifique,* Paris, J. Vrin, 1986 [ed. cast.: *La formación del espíritu científico,* México DF, Siglo XXI, 1997].

Bales, K., *La nueva esclavitud en la economía global*, Madrid, Siglo XXI, 2000.

Balibar, É., Wallerstein, I., *Race, Nation, classe. Les identités ambiguës,* Paris, Éditions La Découverte, 1997 [ed. cast.: *Raza, nación y clase,* Madrid, Iepala, 1991].

Banfi, R., «Un pseudo problema: la teoría del valor-trabajo como base de los precios de equilibrio», en *Estudios sobre* El capital, Madrid, Siglo XXI, 1973.

Barber, W.J., *A History of Economic Thought,* Middlesex, Penguin Books Ltd., 1967 [ed. cast.: *Historia del pensamiento económico*, Madrid, Alianza Universidad, 1998].

Bauer, O., «*Marxismus und Ethik*», *Neue Zeit*, XXIV, 1906.

Baum, G., *Karl Polanyi on ethics and economics,* Montreal, McGill-Queen's University Press, 1996.

Bensaïd, D., *Marx l'Intempestif. Grandeurs et misères d'une aventure critique* (*XIX^e^-XX^e^ siècles*), Paris, Fayard, 1995 [ed. cast.: *Marx Intempestivo. Grandezas y miserias de una aventura crítica*, Buenos Aires, Ediciones Herramienta, 2003].

Berlin, I., *Karl Marx: His Life and Environment*, Oxford, Oxford University Press, [4]1978 [ed. cast.: *Karl Marx,* Madrid, Alianza Editorial, 2000].

Bettelheim, C., «*Echange internacional et Développement Regional*», en *Problèmes de Planification,* Nº 2, dez., École Pratique des Hautes Études, 1969 [ed. cast.: «Intercambio internacional y desarrollo regional», en A. Emmanuel *et al., Imperialismo y comercio internacional,* Madrid, Siglo XXI, 1973].

Böhm-Bawerk, E. von, «*Zum Abschluß des Marxschen Systems*», en F. Eberle (ed.), *Aspekte der Marxschen Theorie 1*, Frankfurt am Main,

1973, pp. 25-129 [ed. cast.: «La conclusión del sistema de Marx», en Sweezy (ed.), *Economía burguesa y economía socialista,* Buenos Aires, Cuadernos de Pasado y Presente, 1974].

Bortkiewicz, L. von, «*Wertrechnung und Preisrechnung im Marxscken System*», en *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik,* vol. XXIII, cuaderno 1, pp. 1-50; vol. XXV, cuaderno 1, pp. 10-51, 1906.

———, «*Zur Berichtigung der grundlegenden theoretischen Konstruktion von Marx im dritten Band des Kapitals*», en *Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik,* vol. XXXIV, cuaderno 3 (1907), pp. 319-335 [ed. cast.: «Contribución a una rectificación de los fundamentos de la construcción teórica de Marx en vol. III de *El capital*», en Sweezy (ed.), *Economía burguesa y economía socialista,* Buenos Aires, Cuadernos de Pasado y Presente, 1974].

Brenkert, G.G., «*Freedom and Private Property in Marx*», *Philosophy and Public Affairs*, vol. 8, Nº 2 (1979), pp. 122-147.

Buchanan, A., «*Exploitation, Alienation, and Injustice*», *Canadian Journal of Philosophy*, 9 (1979), pp. 121-139.

———, *Marx and Justice: the Radical Critique of Liberalism*. London, Methuen, 1982.

———, *«Marx, Morality, History: An Assessment of Recent Analytical Work on Marx», Ethics*, octubre (1987), 98(1), pp. 104-136.

Callinicos, A., *The Revolutionary Ideas of Karl Marx,* London, Bookmars, 1983.

———, *Marxism and Philosophy*, Oxford, Clarendon, 1983.

———, *Making History: Agency, Structure, and Change in Social Theory,* Ithaca, New York, Cornell University Press, 1987.

(ed.), *Marxist Theory,* Oxford, Oxford University Press, 1989.

———, *Theories and Narratives. Reflections on The Philosophy of History,* Cambridge, Polity Press, 1995.

———, *Social Theory: Historical Introduction,* New York, New York University Press, 1999.

———, *Equality (Themes for the 21st Century S.),* Cambridge, Polity Press, 2000.

———, *The Resources of Critique,* Cambridge, UK, Polity Press, 2006.

Canguilhem, G., *Études d'Histoire et de philosophie des sciences,* Paris, J. Vrin, 1989.

Chesterton, G.K., *Lo que está mal en el mundo,* Barcelona, Acantilado, 2008.

Cohen, G.A., *Karl Marx Theory of History*, Oxford, Oxford University Press, 1978.

______, «*The Labour Theory of Value and the Concept of Exploitation*», en I. Steedman (ed.), *The Value Controversity,* Londres, Verso, 1981.

______, «*The Structure of proletarian unfreedom*», *Philosophy and Public Affairs,* 12 (1983), pp. 3-33.

Colletti, L., *Ideología y sociedad,* Barcelona, Fontanella, 1975.

Davis, M.D., *Game Theory*, New York, Basic Books, 1969 [ed. cast.: *Introducción a la teoría de juegos,* Madrid, Alianza Editorial, 1986].

Della Volpe, G., *Rousseau, Marx y otros ensayos de crítica materialista,* Barcelona, Martínez Roca, 1972.

Dobb, M., *Theories of Value and Distribution since Adam Smith: Ideology and Economic Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975 [ed. cast.: *Teorías del valor y de la distribución desde Adam Smith: ideología y teoría económica*, México DF, Siglo XXI, 1976].

______, «Marx's *Capital* and its place in Economic Thought», in *Science and Society,* New York, v. XXXI [ed. cast.: «*El capital* de Marx y su lugar en el pensamiento económico», en *Estudios sobre «El capital»*, Madrid, Siglo XXI, 1973].

Dobb, M. *et al.*, *La transición del feudalismo al capitalismo*. Barcelona, Crítica, 1978.

Domènech, A., *De la ética a la política. De la razón erótica a la razón inerte,* Barcelona, Editorial Crítica, 1989.

______, *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista,* Barcelona, Editorial Crítica, 2004.

Dostaler, G., *Valeur et Prix. Histoire d'un débat,* Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble, 1978 [ed. cast.: *Valor y precio. Historia de un debate*, México DF, Editorial Terra Nova, 1980].

Draper, H., *Karl Marx Theory of Revolution,* vol. 2, *The Politics of Social Clases,* New York, Monthly Review Press, 1978.

Duménil, G., *De la valeur aux prix de production*, Paris, Economica, 1980.

Dussel, E., *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los manuscritos del 61-63*. México DF, Siglo XXI, 1988.

Elster, J., «*The labor theory of value: a reinterpretation of marxist economics*», *Marxist Perspectives*, 1 (1978).

______, *Making Sense of Marx*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

______, *An Introduction to Karl Marx*, New York, Cambridge University Press, 1986 [ed. cast.: *Una introducción a Karl Marx*, Madrid, Siglo XXI, 1991].

Emmanuel, A., *L'Échange inégal: essai sur les antagonismes dans les rapports économiques internationaux,* Paris, Maspero, 1969 [ed. cast.: *El intercambio desigual: ensayo sobre los antagonismos en las relaciones económicas internacionales*, Madrid, Siglo XXI, 1973].

———, «*Exposé sur l'échange inégal*», *Problèmes de Planification,* N° 2, dez., École Pratique des Hautes Etudes, 1962 [ed. cast.: «El intercambio desigual», en A. Emmanuel *et al.*, *Imperialismo y comercio internacional,* Madrid, Siglo XXI, 1973].

———, «*La Question de l'échange inégal*», en *L'Homme et la société,* N° 18, 1970.

Engels, F., *Die Lage der arbeitenden Klasse in England,* Marx-Engels-Werke (MEW), vol. 2, pp. 229-506 [ed. cast.: *La situación de la clase obrera en Inglaterra,* Madrid, Ediciones Júcar, 1979].

———, *Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie,* Marx-Engels, *Ausgewählte Schriften*, II, Dietz Verlag, 1968 [ed. cast.: *Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana,* en *Obras escogidas,* II, Madrid, Akal, 1975.

———, «*Erster Nachtrag zu Buch 3 des Kapitals*», MEGA, II, 14 [ed. cast.: «Apéndice y notas complementarias al t. III de *El capital*», en Marx, *El capital,* Libro III, 3 vol., Madrid, Siglo XXI, 1981, pp. 1125-1150.

———, «*Dialektik der Natur*», en Marx-Engels-Werke, Berlín, Dietz Verlag, vol. 20, [ed. cast.: DDR, 1962, pp. 348-353].

Fine, B., *Marx's Capital*, London, The Macmillan Press Ltd., 1975.

———, Harris, L., *Rereading «Capital»,* London, The Macmillan Press Ltd., 1979 [ed. cast.: *Para releer El Capital,* México DF, FCE, 1985].

Fernández Liria, C., *Sin vigilancia y sin castigo,* Madrid, Libertarias, 1992.

———, *El materialismo*, Madrid, Editorial Síntesis, 1998.

———, *Geometría y tragedia: el uso público de la palabra en la sociedad moderna,* Guipúzcoa, Hiru, 2001.

———, «El estructuralismo. El sentido de una polémica», en J.M. Navarro Cordón (ed.), *Perspectivas del pensamiento contemporáneo,* vol. 1: *Corrientes*, Madrid, Síntesis, 2004.

Fernández Liria, C., Alegre Zahonero, L., *Comprender Venezuela, pensar la democracia. El colapso moral de los intelectuales occidentales,* Hondarribia, Hiru, 2006.

———, «El estado de Derecho y sus enemigos», *Viento Sur*, N° 85, año XV (marzo de 2006), pp. 72-77.

———, Fernández Liria, P. *Educación para la Ciudadanía. Democracia, Capitalismo y Estado de Derecho,* Madrid, Akal, 2007.

Foley, D.K., *Understanding Capital,* Cambridge, Harvard University Press, 1986 [ed. cast.: *Para entender El capital,* México DF, FCE, 1989].

Freeman, A., Carchedi, G. (eds.), *Marx and Non-Equilibrium Economics*, E. Cheltenham, Elgar, 1996.

Friedman, M., «*Inflation and Unemployment*», *Journal of Political Economy,* 85 (3) 1977, pp. 451-472.

Galbraith, J.K., *The Affluent Society,* Boston, Houghton Mifflin, 1958 [ed. cast.: *La sociedad opulenta,* Barcelona, Planeta, 1985].

———, (1987). *Economics in Perspective: A Critical History*. Boston: Houghton Mifflin, 1987 / *Historia de la economía,* Barcelona: Ariel Sociedad Económica, 2003.

Galbraith, J.K., Salinger, N., *Tout savoir —ou presque— sur l'Économie,* Paris, Éditions du Seuil, 1978 [ed. cast.: *Introducción a la economía,* Barcelona, Crítica, 1989].

Galcerán Huget, M., *La invención del marxismo: estudio sobre la formación del marxismo en la socialdemocracia alemana de finales del s. XIX,* Madrid, Iepala, 1997.

———, «El sexo de los ángeles y el Estado de derecho» sobre los libros de C. Fernández Liria y L. Alegre, *Comprender Venezuela, pensar la democracia* (Hondarribia, Hiru, 2006) y *Educación para la ciudadanía. Democracia, capitalismo y Estado de Derecho* (Madrid, Akal, 2007), *Youkali. Revista crítica de las artes y el pensamiento,* N° 5, pp. 143-150.

Galileo Galilei, *Le Opere di Galileo Galilei,* Edizione Nazionale, 20 vols., G. Barbèra, 1968 [ed. cast.: *Diálogo de los dos máximos sistemas,* Madrid, Alianza Editorial, 1997].

Geras, N., «*The controversity about Marx and Justice*», in Callinicos (ed.), *Marxist Theory*, Oxford, Oxford University Press, 1989. [http://www.marxists.org/reference/subject/philosophy/works/us/geras.htm].

———, «*Bringing Marx to Justice: An Addendum and Rejoinder*», *New Left Review,* N° 195 (septiembre-octubre), pp. 37-69.

Godelier, M., *L'idéel et le matériel,* Paris, Arthème Fayard, 1984 [ed. cast.: *Lo ideal y lo material*, Madrid, Taurus, 1989].

———, *Sobre el modo de producción asiático*, Barcelona, Ediciones Martínez Roca, 1969.

Guerrero, D., «Un Marx imposible: el marxismo sin teoría laboral del valor». Documento de Trabajo N° 19617, Facultad de Ciencias Económicas, UCM, Madrid, 1996 [http://pc1406.cps.ucm.es/].

———, *Historia del pensamiento económico heterodoxo,* Madrid, Trotta, 1997.

———, (ed.), *Macroeconomía y crisis mundial,* Madrid, Trotta, 2000.

———, «La economía radical y los debates entre los economistas ortodoxos y heterodoxos», Madrid, 2000 [http://pc1406.cps.ucm.es/].

———, «La teoría del valor y el análisis *insumo-producto*», Madrid, 2000 [http://pc1406.cps.ucm.es/].

———, «Notas sobre la estática, la dinámica y Emilio Díaz Calleja», Materiales para el Título Propio de la UCM «Materialismo histórico y Teoría crítica», marzo de 2003. [http://www.ucm.es/info/eurotheo/materiales/hismat/dguerrero3.htm#Referencias].

———, «Valor-trabajo: de la teoría al análisis empírico», Madrid, 2004 [http://pc1406.cps.ucm.es/].

———, «¿Es posible demostrar la teoría laboral del valor?», Madrid, 2004, [http://pc1406.cps.ucm.es/].

———, *Un resumen completo de «El capital» de Marx,* Madrid, Maia, 2008.

Habermas, J., *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1976 [ed. cast.: *La reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid, Taurus, 1992].

Harnecker, M., *Los conceptos elementales del materialismo histórico,* Madrid, Siglo XXI, 1969.

Hegel, G. W. F.: *Die Phänomenologie des Geistes* [1807], *Werke*, III, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1969 [ed. cast.: *La fenomenología del espíritu,* Madrid, FCE, 1978].

———, *Wissenschaft der Logik* [1812-1816], *Werke*, V, VI, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1969 [ed. cast.: *Ciencia de la lógica,* Buenos Aires, Solar-Hachette, 1976].

———, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Werke*, XII, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1969 [ed. cast.: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal,* Madrid, Alianza Universidad, 1982].

Heinrich, M., «*Capital in general and the structure of Marx's Capital. New Insoghts from Marx's "Economic Manuscripts of 1861-632*"», in *Capital and Class,* N° 38 (1989), pp. 63-79.



———, *Crítica de la economía política,* Madrid, Escolar y Mayo Editores, 2008.

———, *Die Wissenschaft von Wert,* Münster, Westfälisches Dampfboot, 2001.

———, «*Engels' Edition of the Third Volume of Capital and Marx's Original Manuscript*», *Science and Society*, vol. 60, N° 4 (invierno 1996-97), pp. 452-466.

———, «*Relevance and Irrelevance of Marxian Economics*», *The New School Economic Review,* N° 1 (2004), pp. 83-90.

Heller, Á., *Teoría de las necesidades en Marx,* Barcelona, Ediciones Península, 1978.

Heyne, P., *Conceptos de economía. El mundo según los economistas*, Madrid, Prentice Hall, 1998.

Hilferding, R., Böhm-Bawerks Marx-Kritik, en *Marx-Studien*, *Blätter zur Theorie und Politik des wissenschaftlichen Sozialismus*, t. 1, Wien, 1904, pp. 1-61 [ed. cast.: *La crítica de Böhm-Bawerk a Marx,* en Sweezy (ed.), *Economía burguesa y economía socialista*, Buenos Aires, Cuadernos de Pasado y Presente, 1974].

Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft,* 1781 (*KrV* A), ²1787 (*KrV* B) [ed. cast.: *Crítica de la Razón Pura*, trad. de P. Ribas, Madrid, Alfaguara, 1996].

———, *Kritik der praktischen Vernunft,* 1788 (*KpV*) [ed. cast.: *Crítica de la Razón práctica,* trad. de M. García Morente, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1998].

———, *Kritik der Urteilskraft,* 1790 (*KU*) [ed. cast.: *Crítica del Juicio,* trad. de M. García Morente, Madrid, Austral, 1977].

———, *Metaphysik der Sitten*, Ak.-Ag., VI, 1797 [ed. cast.: *La Metafísica de las costumbres*, trad. de A. Cortina, Madrid, Tecnos, 2002].

———, «*Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*», Ak.-Ag., VIII, 1793, pp. 275-313 [ed. cast.: «En torno al tópico: tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica», en *Teoría y Práctica,* trad. de F. Pérez López y R. Rodríguez Aramayo, Madrid, Tecnos, 1993].

———, *Zum ewigen Frieden,* Ak.-Ag., VIII, 1795, pp. 343-386 [ed. cast.: *Sobre la paz perpetua,* trad. de J. Abellán, Madrid, Tecnos, 1998].

Kautsky, K., *Karl Marx' Oekonomische Lehren,* Stuttgart, J.H.W. Dietz, 1906 (publicado originalmente en 1887) [ed. cast.: *La doctrina económica de Carlos Marx*, Buenos Aires, Lautaro, 1946].

______, *Ethik und materialistische Geschichtsauffassung,* Stuttgart: J.H.W. Dietz, 1906 [ed. cast.: *Ética y concepción materialista de la historia*, México DF, Pasado y Presente, 1980].

KOLAKOWSKI, L., *Las principales corrientes del marxismo,* 3 vols., Madrid, Alianza, 1980.

KOYRÉ, A., *Estudios galileanos,* México, Siglo XXI, 1990.

KOZLIK, A., *El capitalismo del desperdicio,* México DF, Siglo XXI, 1973.

LEBOWITZ, M., *Beyond capital: Marx's Political Economy of the Working Class,* Houndmills, MacMillan, 1992 [ed. cast.: *Más allá de «El capital»: la economía política de la clase obrera en Marx,* Madrid, Akal, 2005].

LENIN, V.I., *Obras Escogidas,* 3 vols., Madrid, Akal, 1975.

LEONTIEF, W., *Input-Output Economics*, New York, Oxford University Press, 1966 [ed. cast.: *Análisis económico input-output,* Barcelona, Editorial Ariel, 1973].

LÉVI-STRAUSS, C., *Tristes Tropiques,* Paris, Plon, 1955 [ed. cast.: *Tristes trópicos,* Buenos Aires, Paidós, 1988].

______, *Anthropologie Structurale,* Paris, Plon, 1958 [ed. cast.: *Antropología estructural,* Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1968].

______, *La Pensée sauvage,* Paris, Plon, 1962 [ed. cast.: *El pensamiento salvaje,* México, FCE, 1984].

______, *Mith and Meaning,* Toronto, University of Toronto Press, 1978 [ed. cast.: *Mito y significado,* Madrid, Alianza, 1987].

LIBERMAN, Y., Syrquin, M., «On the Use and Abuse of Rights», *Journal of Economic Behavour,* 46 (1983), pp. 25-40.

LIZÁRRAGA, F., «Diamantes y fetiches. Consideraciones sobre el desafío de Robert Nozick al marxismo», en *Filosofía política contemporánea: Controversias sobre civilización, imperio y ciudadanía,* Atilio A. Boron (comp.), Buenos Aires, Clacso, 2003, pp. 239-258.

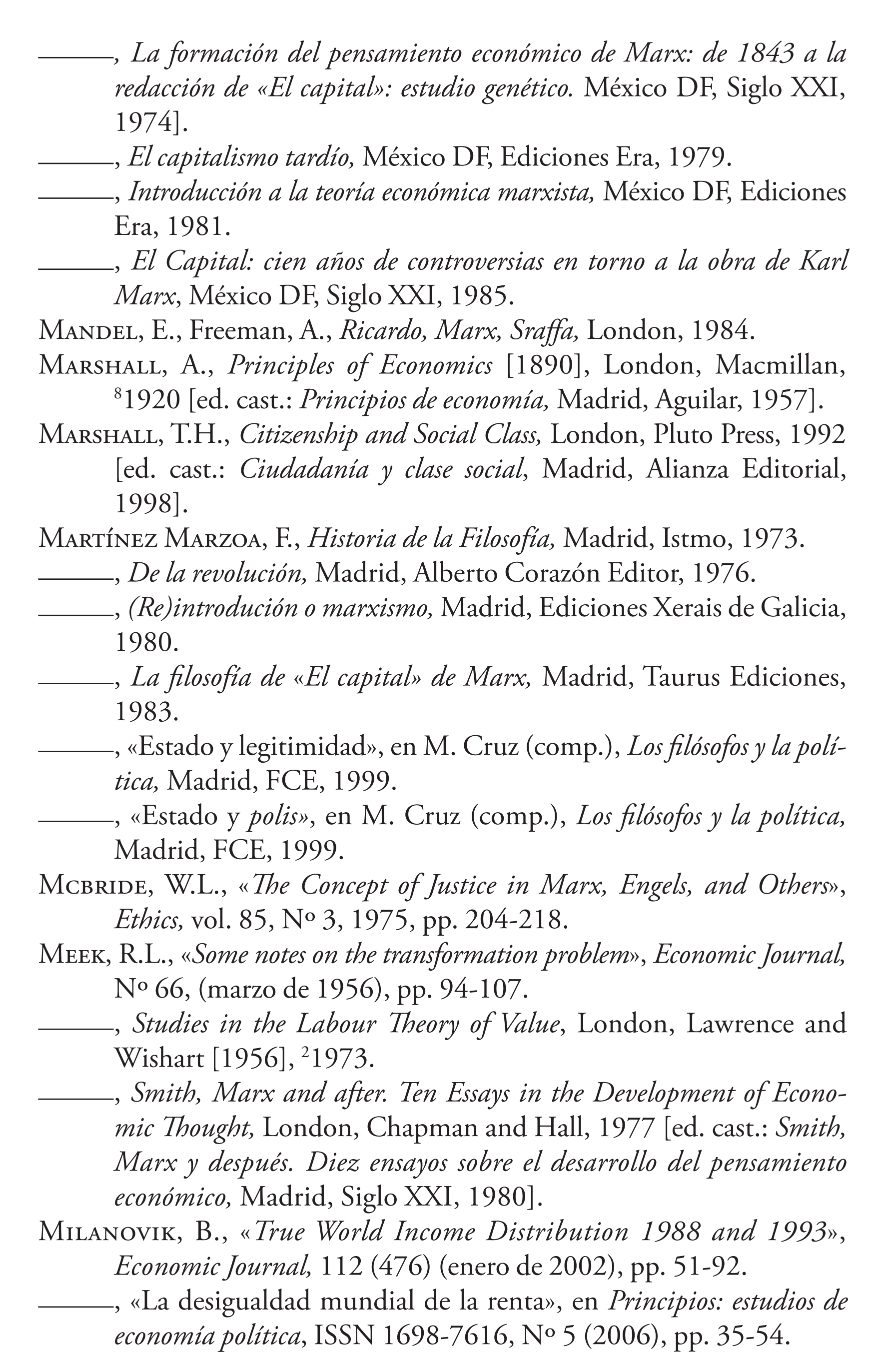
LOCKE, J. (WJL), *The Works of John Lock,* 9 vols., London, Rivington, 1824. Especialmente:

______, vol. IV: *Economic Writings and Two Treatises of Government* [ed. cast.: Segundo tratado sobre el gobierno civil, Madrid, Alianza, 2000].

______, vol. V: *Four Letters concerning Toleration.*

LUKES, S., *Marxism and Morality,* Oxford, Oxford University Press, 1985.

MANDEL, E., *Traité d'Économie marxiste*, Paris, René Julliard, 1962 [ed. cast.: *Tratado de economía marxista*, México DF, Ediciones Era, 1977].



———, *La formación del pensamiento económico de Marx: de 1843 a la redacción de «El capital»: estudio genético.* México DF, Siglo XXI, 1974].
———, *El capitalismo tardío,* México DF, Ediciones Era, 1979.
———, *Introducción a la teoría económica marxista,* México DF, Ediciones Era, 1981.
———, *El Capital: cien años de controversias en torno a la obra de Karl Marx*, México DF, Siglo XXI, 1985.
Mandel, E., Freeman, A., *Ricardo, Marx, Sraffa,* London, 1984.
Marshall, A., *Principles of Economics* [1890], London, Macmillan, [8]1920 [ed. cast.: *Principios de economía,* Madrid, Aguilar, 1957].
Marshall, T.H., *Citizenship and Social Class,* London, Pluto Press, 1992 [ed. cast.: *Ciudadanía y clase social*, Madrid, Alianza Editorial, 1998].
Martínez Marzoa, F., *Historia de la Filosofía,* Madrid, Istmo, 1973.
———, *De la revolución,* Madrid, Alberto Corazón Editor, 1976.
———, *(Re)introdución o marxismo,* Madrid, Ediciones Xerais de Galicia, 1980.
———, *La filosofía de* «*El capital*» *de Marx,* Madrid, Taurus Ediciones, 1983.
———, «Estado y legitimidad», en M. Cruz (comp.), *Los filósofos y la política,* Madrid, FCE, 1999.
———, «Estado y *polis*», en M. Cruz (comp.), *Los filósofos y la política,* Madrid, FCE, 1999.
Mcbride, W.L., «*The Concept of Justice in Marx, Engels, and Others*», *Ethics,* vol. 85, Nº 3, 1975, pp. 204-218.
Meek, R.L., «*Some notes on the transformation problem*», *Economic Journal,* Nº 66, (marzo de 1956), pp. 94-107.
———, *Studies in the Labour Theory of Value*, London, Lawrence and Wishart [1956], [2]1973.
———, *Smith, Marx and after. Ten Essays in the Development of Economic Thought,* London, Chapman and Hall, 1977 [ed. cast.: *Smith, Marx y después. Diez ensayos sobre el desarrollo del pensamiento económico,* Madrid, Siglo XXI, 1980].
Milanovik, B., «*True World Income Distribution 1988 and 1993*», *Economic Journal,* 112 (476) (enero de 2002), pp. 51-92.
———, «La desigualdad mundial de la renta», en *Principios: estudios de economía política*, ISSN 1698-7616, Nº 5 (2006), pp. 35-54.

MONOD, J., *Le Hasard et la Nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne,* Paris, Seuil, 1970 [ed. cast.: *El azar y la necesidad. Ensayo sobre la filosofía natural de la biología,* Barcelona, Barral, 1970].

MORISHIMA, M., *Marx's Economics,* London, Cambridge University Press, 1973 [ed. cast.: *La teoría económica de Marx. Una teoría dual del valor y el crecimiento,* Madrid, Editorial Tecnos, 1977].

———, «*A Historical Transformation from Feudalism to "Capitalism"*», *Discussion Paper* JS/86/138, London School of Economics, 1986 [http://sticerd.lse.ac.uk/dps/js/JS138.pdf].

MORISHIMA, M., Catephores, G., «*Is there an "Historical Transformation Problem*"?», *Economic Journal,* 85, Nº 338 (junio de 1975), pp. 309-28.

NEUMANN, F., *Behemoth. Pensamiento y acción en el nacional-socialismo,* México DF, FCE, 2005.

NEUMANN, J. Von, «Un modelo de equilibrio económico general» [1938], en J. Segura y C. Rodríguez Braun (eds.), *La economía en sus textos,* Madrid, Taurus, 1998.

NOZICK, R., *Anarchy, State, and Utopia,* New York, Basic Books, 1974 [ed. cast.: *Anarquía, estado y utopía,* Buenos Aires, FCE, 1991].

OVEJERO, F., *Mercado, ética y economía*, Barcelona, Icaria, 1994.

PALAZUELOS, E., *Contenido y método de la economía,* Madrid, Akal, 2000.

PALLOIX, C., *Problèmes de la croissance en économie ouverte,* Paris, Maspéro, 1969.

———, «*La Question de l'échange inégal. Une critique de l'économie politique*», dans *L'Homme et la société,* Nº 18 (1970) [ed. cast.: «El problema del intercambio desigual. Una crítica de la economía política», en A Emmanuel *et al.*, *Imperialismo y comercio internacional,* Madrid, Siglo XXI, 1973].

PARETO, W., *Marxisme et Économie pure,* dans *Œuvres complètes,* t. 9, Ginebra, Droz, 1966.

PARKIN, F., *Marxism and Class Theory: A bourgeois critique*, London, Tavistock, 1979 [ed. cast.: *Marxismo y teoría de clases. Una crítica burguesa,* Madrid, Espasa-Calpe, 1984].

PLATÓN, *Diálogos,* Madrid, Gredos, 1981-1992.

POLANYI, K., *The Great Transformation*: *The Political and Economic Origins of our Time* [1944], Boston, Beacon Press, 1957 [ed. cast.: *La gran transformación,* Madrid, La Piqueta,1997].

———, H.W. Pearson (ed.), *The Livelihood of Man,* New York, Academic Press, 1977 [ed. cast.: *El sustento del hombre,* Madrid, Mondadori, 1994].

Posner, R., *Economic Analysis of Law*, Aspen, [5]1998.

Poulantzas, N., «*Brèves remarques sur l'objet du Capital*», dans *En partant du «Capital»,* Paris, Anthropos, 1968 [ed. cast.: «Teoría e historia en la interpretación de *El capital*», en *Estudios sobre «El capital*», Madrid, Siglo XXI, 1973].

———, *Pouvoir Politique et classes sociales de l'État capitaliste,* Paris, François Maspero, 1970 [ed. cast.: *Poder político y clases sociales en el estado capitalista,* Madrid, Siglo XXI, 1973].

———, *Les classes sociales dans le capitalisme aujourd'hui,* Paris, Éditions du Seuil, 1974 [ed. cast.: *Las clases sociales en el capitalismo actual,* Madrid, Siglo XXI, 1977].

Ramos, A., «*Value and Price of Production: New Evidence on Marx's Transformation Procedure*», in *International Journal of Political Economy*, vol. 28, Nº 4, (invierno de 1998-99), pp. 55-81.

———, «El temporalismo de Marx y las revoluciones en el valor de las mercancías» en Materiales para el Título Propio de la UCM «Materialismo histórico y Teoría crítica», marzo de 2003 [http://www.ucm.es/info/eurotheo/materiales/hismat/aramos.htm].

Rancière, J., *Lire Le Capital,* Paris, François Maspero, 1965 [ed. cast.: *Lectura de «El capital»,* Medellín, Oveja Negra/Zeta, 1971].

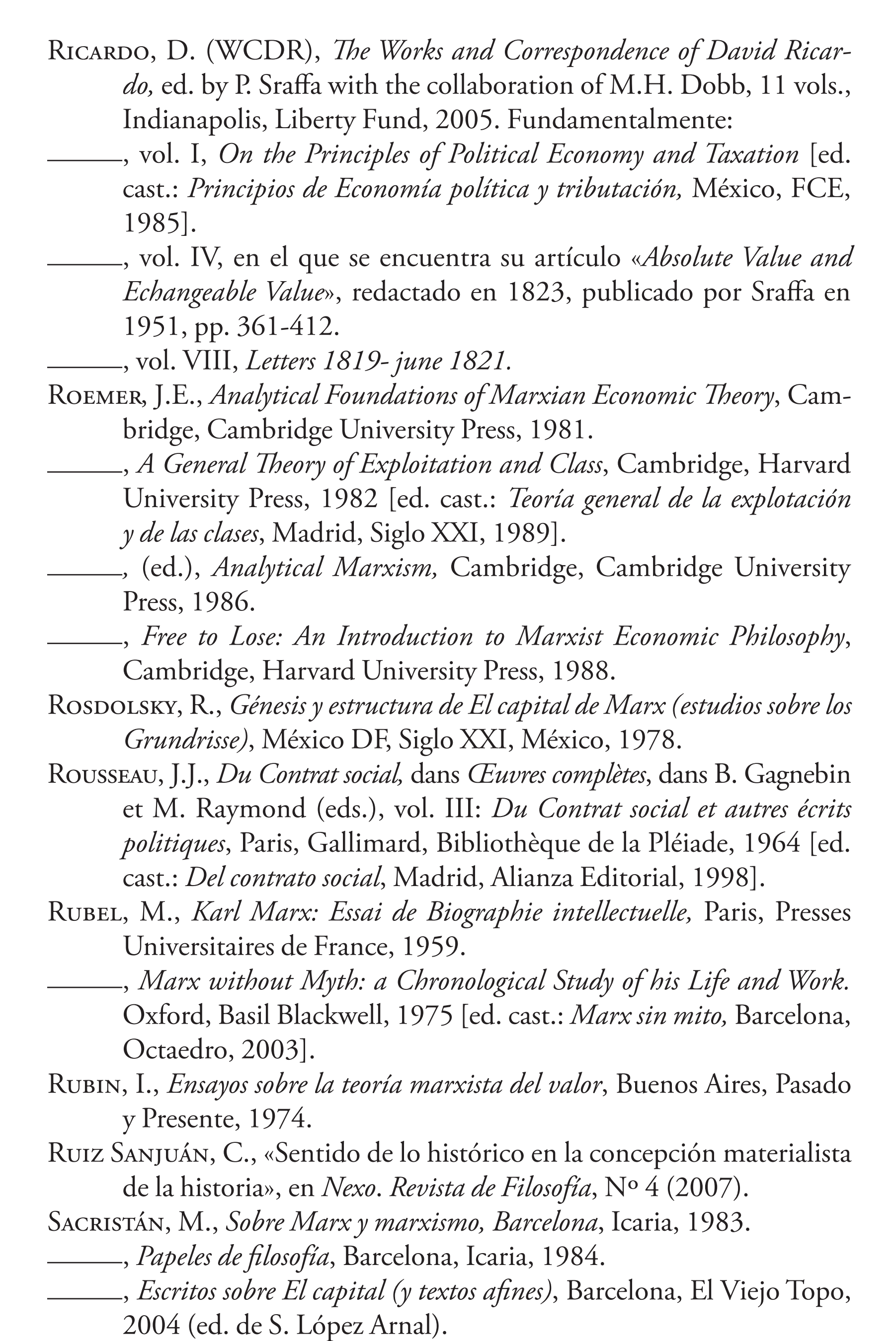
Rawls, J., *A Theory of Justice,* Cambridge, Harvard University Press, 1971 [ed. cast.: *Teoría de la justicia,* México DF, FCE, 2002].

———, *Justice as Fairness: a Restatement.* London, Harvard University Press, 2001 [ed. cast.: *La justicia como equidad: una reformulación*, Barcelona, Paidós, 2002].

———, *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1993 [ed. cast.: *El Liberalismo político,* trad. de A. Domènech, Barcelona, Crítica, 2004].

Rendueles, C., «Karl Polanyi o la humildad de las ciencias sociales», *Nexo. Revista de filosofía*, Nº 2 (2004), pp 155-166.

———, *Los límites de las ciencias sociales. Una defensa del eclecticismo metodológico de Kart Marx,* tesis doctoral defendida en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid, 2005.



Ricardo, D. (WCDR), *The Works and Correspondence of David Ricardo,* ed. by P. Sraffa with the collaboration of M.H. Dobb, 11 vols., Indianapolis, Liberty Fund, 2005. Fundamentalmente:

———, vol. I, *On the Principles of Political Economy and Taxation* [ed. cast.: *Principios de Economía política y tributación,* México, FCE, 1985].

———, vol. IV, en el que se encuentra su artículo «*Absolute Value and Echangeable Value*», redactado en 1823, publicado por Sraffa en 1951, pp. 361-412.

———, vol. VIII, *Letters 1819- june 1821.*

Roemer, J.E., *Analytical Foundations of Marxian Economic Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

———, *A General Theory of Exploitation and Class*, Cambridge, Harvard University Press, 1982 [ed. cast.: *Teoría general de la explotación y de las clases*, Madrid, Siglo XXI, 1989].

———, (ed.), *Analytical Marxism,* Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

———, *Free to Lose: An Introduction to Marxist Economic Philosophy*, Cambridge, Harvard University Press, 1988.

Rosdolsky, R., *Génesis y estructura de El capital de Marx (estudios sobre los Grundrisse)*, México DF, Siglo XXI, México, 1978.

Rousseau, J.J., *Du Contrat social,* dans *Œuvres complètes*, dans B. Gagnebin et M. Raymond (eds.), vol. III: *Du Contrat social et autres écrits politiques*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1964 [ed. cast.: *Del contrato social*, Madrid, Alianza Editorial, 1998].

Rubel, M., *Karl Marx: Essai de Biographie intellectuelle,* Paris, Presses Universitaires de France, 1959.

———, *Marx without Myth: a Chronological Study of his Life and Work.* Oxford, Basil Blackwell, 1975 [ed. cast.: *Marx sin mito,* Barcelona, Octaedro, 2003].

Rubin, I., *Ensayos sobre la teoría marxista del valor*, Buenos Aires, Pasado y Presente, 1974.

Ruiz Sanjuán, C., «Sentido de lo histórico en la concepción materialista de la historia», en *Nexo*. *Revista de Filosofía*, Nº 4 (2007).

Sacristán, M., *Sobre Marx y marxismo, Barcelona*, Icaria, 1983.

———, *Papeles de filosofía*, Barcelona, Icaria, 1984.

———, *Escritos sobre El capital (y textos afines)*, Barcelona, El Viejo Topo, 2004 (ed. de S. López Arnal).

———, *Seis conferencias: Sobre tradición marxista y los nuevos problemas*, Barcelona, El Viejo Topo, 2005 (ed. de S. López Arnal).

Samary, C. *et al.*, *Elementos de análisis económico marxista*, Madrid, Viento Sur/La Catarata, 2002.

Samuelson, P.A., «*Understanding the Marxian Notion of Exploitation: A Summary of the So-Called Transformation Problem Between Marxian Values and Competitive Prices*», *Journal of Economic Literature*, 9 (1971), pp. 399-431 [ed. cast.: «Descifrando la noción marxista de explotación: resumen del llamado problema de la transformación entre valores marxistas y precios competitivos», *Revista española de economía I* (1975), pp. 229-280].

———, *Economía*, Madrid, McGraw-Hill, 1986.

Sánchez Estop, J.D., «De la Ilustración a la Excepción. Una discusión con las tesis del libro: Comprender Venezuela, pensar la democracia». *Logos. Anales del Seminario de Metafísica,* vol. 40 (2007), pp. 345-360.

Sánchez Ferlosio, R., *Mientras no cambien los dioses, nada ha cambiado,* Madrid, Alianza Editorial, 1986.

———, *Non olet,* Barcelona, Ediciones Destino, 2003.

Schumpeter, J.A., *Capitalism, Socialism and Democracy*, New York, Harper & Brothers, [2]1947 [ed. cast.: *Capitalismo, socialismo y democracia*, Folio, Barcelona, 1996].

———, *History of Economics Analysis,* New York, Oxford University Press, 1954 [ed. cast.: *Historia del análisis económico,* Barcelona, Editorial Ariel, 1995].

Sen, A., *On Ethics and Economics*, Oxford, Basil Blackwell, 1987[ed. cast.: *Sobre ética y economía*, Madrid, Alianza Editorial, 1999].

———, *Inequality Reexamined,* Oxford, Oxford University Press, 1992 [ed. cast.: *Nuevo examen de la desigualdad,* Madrid, Alianza Editorial, 1999].

———, *Bienestar, justicia y mercado,* Barcelona, Paidós, 1997.

———, *El valor de la democracia*, Barcelona, Ed. de Intervencion Cultural, S.L., 2006.

Seton, F., «*The Transformation Problem*», *Review of Economic Studies*, 24 (1957), pp. 149-160.

Shaikh, A., «*Marx's Theory of Value and Transformation Problem*», in J. Schwartz (ed.), *The Subtle Anatomy of Capitalism*, 1977, pp. 106-139 [http://homepage.newschool.edu/~AShaikh/Marx's%20Theory%20of%20Value%20and%20the%20'transformation%20Problem'.pdf].

———, «Inflación y desempleo: una alternativa a la economía neoliberal», en D. Guerrero (ed.), *Macroeconomía y crisis mundial,* Madrid, Trotta, 2000.
SMITH, A. (Gewc), *The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith,* Oxford, Oxford University Press, 1976.
Fundamentalmente:
———, vol. I, *The Theory of Moral Sentiments* [1759] [ed. cast.: La teoría de los sentimientos morales, Madrid, Alianza Editorial, 2004].
———, vol. II, *An Inquiry Into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* [1776] [ed. cast.: La riqueza de las naciones, Madrid, Alianza Editorial, 2001].
SRAFFA, P., *Production of Commodities by means of Commodities,* Cambridge, Cambridge University Press, 1960 [ed. cast.: *Producción de mercancías por medio de mercancías,* Barcelona, Oikos-Tau, 1966].
STEEDMAN, I., *Marx After Sraffa*, London, New Left Books, 1977 [ed. cast.: *Marx, Sraffa y el problema de la transformación*, México DF, FCE, 1985].
SWEEZY, P.M., *The Theory of Capitalist Development: Principles of Marxian Political Economy*, New York, Oxford University Press, 1942 [ed. cast.: *Teoría del desarrollo capitalista*, Madrid, FCE, 1945].
———, (ed.), *Economía burguesa y economía socialista*, Buenos Aires, Cuadernos de Pasado y Presente, 1974.
THOMPSON, E.P., *The Making of the English Working Class*, London, Penguin, 1968 [ed. cast.: *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, Barcelona, Crítica, 1989].
TROTSKY, L., «*Their Morals and Ours*», *The New International,* vol. IV, N° 6 (junio de 1938).
UREÑA, E.M., *Karl Marx economista: lo que Marx realmente quiso decir*, Madrid, Tecnos, 1977.
———, *La crítica kantiana de la sociedad y de la religión: Kant, predecesor de Marx y Freud,* Madrid, Tecnos, 1979.
VEBLEN, T., *The Theory of the Leisure Class: An Economic Study of Institutions,* New York, The Macmillan Company, 1899 [ed. cast.: *Teoría de la clase ociosa,* Madrid, Alianza Editorial, 2004].
———, «*The Socialist Economics of Karl Marx and his Followers*», *Quarterly Journal of Economics,* XX, 4 (1906), pp. 575-595 (1.ª parte) y XXI, 2 (1907), pp. 299-322 (2.ª parte).
VOLTAIRE, *Lettres Philosophiques,* dans *Mélanges,* Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1961.

Vorländer, K., *Kant und Marx: ein Beitrag zur Philosophie des Sozialismus,* Tubingen: J.C.B. Mohr, 1911.

Winternitz, J., «*Values and prices: a solution of the so-called transformation problem*», *Economic Journal* (junio de 1948), pp. 276-280.

Zeleny, J., *La estructura lógica de «El capital» de Marx*, Barcelona, Grijalbo, 1974.

Índice

El orden de El capital
se imprimió en septiembre de 2019 en los talleres de la
Fundación Imprenta de la Cultura
Miranda, Venezuela.
2000 ejemplares.

Carlos Fernández Liria
Luis Alegre Zahonero

El orden de *El capital*

Por qué seguir leyendo a Marx

Este estudio de Fernández Liria y Alegre Zahonero se enfrenta a una larga tradición, según la cual la idea fundamental del Estado de derecho está reñida con el marxismo. Por el contrario, lo que nos plantean los autores es que los conceptos más importantes de la tradición republicana no pueden seguir siendo entregados por el marxismo a la ideología liberal.
Para ello, presentan un análisis profundo de la obra inacabada de Marx, desnudan las falencias de la economía convencional moderna y su papel de sustentadora del sistema imperante, escudriñan el enfoque científico planteado por el autor alemán en la construcción de su teoría del valor, rescatan el pensamiento de la Ilustración, proponiendo repensar el modo como hemos entendido la relación entre capital, derecho y ciudadanía. *El orden de El capital* recibió en el año 2010 el Premio Libertador al Pensamiento Crítico, al ser considerada una obra «capaz de contribuir no solo a interpretar sino también a transformar la realidad».
Finalmente su alegato sobre la incompatibilidad de la democracia, la libertad y la igualdad con el capitalismo, viene a convertirse en un alerta contra otra peligrosa expropiación concretada por el capital: la expropiación del derecho mismo, es decir, de los principios jurídicos más básicos del Estado civil republicano, al tiempo que coloca el énfasis en la otra cara: la compatibilidad de estos principios con condiciones *socialistas* de producción.

